



BAB TIGA



BAB III

MA'RIFAH MENURUT IMĀM AL-GHAZĀLĪ

3.1 Kerohanian Dalam Islam

Kerohanian dalam Islam merupakan suatu gerakan organisasi atau kumpulan orang yang memberikan sepenuh kehidupan mereka untuk berbakti dan beribadat kepada Allāh Ta'ālā. Ia berlaku setelah munculnya Islam sebagai kuasa dominan yang berjaya menundukkan kekuasaan Rom dan Parsi serta negeri-negeri yang berada di bawah taklukannya.¹²¹ Kerohanian dalam Islam juga merupakan akal tunjang dalam seni kehidupan agama Islam. Ia dimulai daripada Nabi Muḥammad s.a.w sampai kepada para Ṣahabat r.a, para *Tābi'īn* serta *Tābi'-Tābi'īn* seterusnya sampailah kepada kepada umat Islam kini.¹²²

Agama Islam adalah gabungan kepada Islam, iman dan ihsan. Manakala ihsan mengambil kedudukan yang paling atas disusuli dengan iman dan Islam.¹²³ Dalam hal ini, kedudukan kerohanian dalam Islam telah pun dijelaskan oleh hadīth Nabi yang panjang. Suatu ketika, Jibril a.s telah datang kepada Nabi s.a.w bertanyakan tentang iman, Islam dan ihsan.¹²⁴ Dalam pertanyaan Jibril itu, Nabi s.a.w menghuraikan iman

¹²¹ Abu Muhammad Saifuddin (1996), *Salah Faham Dalam Ajaran Tasawwuf*, Perniagaan Jahabersa, h. 14-15.

¹²² Mustafa Zahri (1984), *Kunci Memahami Ilmu Tasawwuf*, Surabaya: PT Bina Ilmu, h. 20.

¹²³ Wahbah al-Zuhaylī (1995), *al-Islām wa al-Īmān wa al-Ihsān*, c. 2, Damsyiq: Dār al-Maktabī, h. 11.

¹²⁴ 'Abd al-Qādir, 'Isā (1401H), *Haqāiq 'an al-Tasawwuf*, Aman: Maktabah Wataniyyah, h. 185, lihat Jahid Sidik (1997), *Syaikh Dalam Ilmu Tariqat*, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, h. 11.

dengan menyebut rukun iman yang enam, mengenai Islam, Nabi s.a.w menghuraikan dengan menyebut rukun Islam yang lima, manakala mengenai ihsan Nabi s.a.w bersabda:

*"Ihsan ialah anda beribadat kepada Allāh seolah-olah anda melihatNya. Jika anda tidak melihatNya, maka sesungguhnya Allāh melihat anda".*¹²⁵

Berdasarkan kepada hadith Jibril tersebut, ulamak Islam telah bersepakat bahawa kelengkapan agama Islam itu terletak pada tiga asas iaitu iman (akidah), Islam (syariat) dan ihsan (tasawwuf). Apabila kita memahami ihsan seperti yang dihuraikan oleh Nabi s.a.w, maka dapat dibuat kesimpulan, ihsan itu ialah peningkatan iman dan Islami dan penghayatan kedua-duanya sampai ke darjat yang sebaik-baiknya atau ke tingkat yang paling sempurna.¹²⁶ Oleh itu, kemuncak kerohanian dalam Islam ialah untuk mencapai tahap ihsan. Ini bererti setiap langkah kehidupan manusia itu hendaklah cenderung untuk tujuan pengabdian kepada Allāh Ta'ālā.¹²⁷ Firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud:

"Dan tidak aku jadikan jin dan manusia kecuali untuk beribadat kepadaku".

Terjemahan Surah al-Dhāriyāt (51): 56

Ulamak bersepakat bahawa asas kerohanian dalam Islam bermula dengan sifat zuhud (menolak keduniaan) seperti yang diamalkan oleh Nabi s.a.w dan para Sahabat

¹²⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Isma'īl b. Ibrāhīm b. al-Mughīrah b. Bardazabāh al-Bukhārī al-Ju'fī, Imām al-Muḥaddith (1994), *Terjemahan Sahīḥ al-Bukhārī*, j. 1, kitāb al-Īmān, c. 2, Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.

¹²⁶ Jahid Sidik (1997), *op.cit.*, h. 37.

r.a. Ini kerana, zuhud dapat memberi perangsang kepada manusia untuk mengejar akhirat di samping mengajar sifat-sifat penyucian diri (*tazkiyyah al-nafs*), tawakkal, takutkan Allāh Ta'ālā dan sebagainya.¹²⁸ 'Umar Farūkh dalam menguatkan lagi keterangan ini menyebut:

“kerohanian Islam pada dasarnya dibina dari kerangka Islam. Hanya Mereka yang benar-benar memahami Islam dapat menerima konsep kerohanian ini. Kerohanian ini tetap bersih sehinggalah masuknya unsur-unsur luar dari diri penganut Islam yang bukan di kalangan orang arab asal”¹²⁹

Kerohanian dalam Islam bukan diambil daripada amalan kerohanian dalam agama Hindu dan Kristian, bahkan diambil daripada sumber yang asli iaitu daripada *al-Qur'ān*, *hādith*, perlakuan Nabi s.a.w serta perlakuan para *Ṣahabat* r.a.¹³⁰

Orientalis Barat seperti R.A Nicholson mengakui bahawa kerohanian dalam Islam lahir dari akar umbi Islam dan hanya sedikit sahaja yang hampir-hampir sama dengan cara pengibadatan kristian dan unsur-unsur luar kristian.¹³¹

Sebenarnya ilmu kerohanian Islam telah dipelopori oleh golongan sufi pada abad pertama dan kedua Hijrah yang terkenal dengan nama *Zuhhād* (orang yang

¹²⁷ Mohd Sulaiman Hj. Yasin (1987), *Pengenalan Tamadun Islam Konsep Kerohanian*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 20-21

¹²⁸ As'ad al-Sahamrānī (2000), *al-Tasawwuf fī Mansyū'uh wa Mustalahātuh*, c. 2, Beirut: Dār al-Nafā'is, h. 39.

¹²⁹ Umar Farūkh (1981), *al-Tasawwuf fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ārabi, h. 29 dan 170.

¹³⁰ Mahmūd Saidon b. Awang Seman (1992), *Intisari Aliran Pemikiran Tokoh-Tokoh Tasawwuf*, Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, h. 1, lihat Mahmud Saidon b. Awang Seman (1987), “Sejarah Perkembangan Tariqat Dan Tasawwuf” (Kertas Kerja Seminar Tasawwuf Islam Peringkat Kebangsaan, 1987), h. 8.

meninggalkan keduniaan) atau pun *'Ubbād* (orang yang kuat beribadat kepada Allāh Ta'ālā).¹³² Manakala sejarah perkembangan kehidupan kerohanian ini bermula apabila kaum muslimin ingin menjaga jiwa dan nafsu mereka daripada terpengaruh dengan unsur-unsur kebendaan. Lama-kelamaan, unsur kerohanian ini menjadi alat untuk mencapai suatu tujuan yang lebih murni, bahkan lebih hebat dan mendalam iaitu untuk mengenal Allāh Ta'ālā dengan sebenar-benarnya.

Apabila membahaskan mengenai kehidupan kerohanian, bukanlah kerohanian itu penumpuan penuh kepada pengabdian yang tidak sedikit pun bercampur dengan unsur keduniaan. Islam bukanlah agama yang membuang terus dunia daripadanya.¹³³ Sebenarnya, mereka mendalami kehidupan berzuhud sehinggakan tidak mengutamakan kemewahan dunia.¹³⁴

Dalam Islam, kehidupan kerohanian dan kehidupan bertasawwuf amat jelas. Dalam hal ini, Muḥammad Syāmah menyebut, walaupun Islam dengan pengertian yang umum bermaksud penyerahan atau kepatuhan kepada Allāh Ta'ālā. Namun, kepatuhan itu hanya dari sudut pengibadatan sahaja. Manakala dari sudut usaha

¹³¹ Reynold Alan Nicholson (1969), *Fī al-Taṣawwuf al-Īslāmī wa Tārīkhuhī* (terj.) Abū al-'Alā al-Afīfī, Kaherah: Matba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, h. 3.

¹³² Tāhā 'Abd al-Bāqī Surūr (1954), *Rābi'ah al-'Adawiyyah wa al-Hayāt al-Rāhiyyah fī al-Islām*, c. 1, Kaherah: Dar al-Kitāb al-'Arabī bi Misr, h. 21 dan Mustafā Zahri (1984) *op. cit.*, h. 26.

¹³³ Abu Mahmud Saifuddin (1996), *op. cit.*, h. 15.

¹³⁴ As'ad al-Sahāmī (2000), *op. cit.*, h. 79.

terhadap keduniaan tidak termasuk dalam kepatuhan tersebut.¹³⁵ Firman Allāh Ta‘ālā bermaksud:

“Siapa yang beramal soleh, dari lelaki atau perempuan sedang ia beriman, maka sesungguhnya kami akan hidupkan ia dengan kehidupan yang baik. Sesungguhnya kami akan membalaskan mereka akan pahala mereka dengan balasan yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.”

Terjemahan Surah al-Naḥl (14): 97

Merujuk kepada Ṣahabat r.a sendiri, ada yang lebih mengutamakan kehidupan mereka sebagai ahli ibadah sahaja (*‘ubhād*) seperti Salmān al-Fārisi (m. 36H/656M) dan Bilāl b. al-Rabāḥ (m. 20H/641M).¹³⁶ Ada pula yang menjalankan kehidupan sebagai Ṣahabat yang kaya raya dan juga pemurah seperti Sayyidinā ‘Uthmān b. al-‘Affān,¹³⁷ manakala Sayyidinā ‘Alī k.w (m. 40H/661M) pula terkenal dengan *warā’*, *tawādlū’* (merendah diri) dan tidak mementingkan diri sendiri.¹³⁸

Kesimpulannya, pengalaman tasawwuf Islam atau gerakan kerohanian pada abad pertama dan kedua Hijrah telah berjaya merangkumkan di antara syariat dan kerohanian (tasawwuf) dalam kehidupan mereka sehingga mereka berjaya sampai ke

¹³⁵ Muhammad Syāmah (1988), *al-Islām wa al-Dunyā*, c. 1, Kaherah: Matba‘ah Apollo wa al-Nasyr wa al-Tawzī‘, h. 53-56

¹³⁶ Abū al-Fidā’ Ismā‘īl b. Kathīr (1971), *Sīrah al-Nabawīyyah*, t.c, T.T.P. T.P, j. 1, h. 298-309.

¹³⁷ Abū Nu‘im Aḥmad al-Aṣbahānī (1967), *Ḥilyat al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, c. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, h. 59 dan lihat As‘ad al-Saḥamrānī (2000), *op.cit.*, h. 95-96

¹³⁸ Sayyidinā ‘Alī k.w sanggup mengorbankan dirinya dengan tidur di atas katil Rasulullah s.a.w bagi menggantikan tempat baginda ketika kaum Quraish ingin membunuh baginda. Ianya berlaku semasa peristiwa hijrah Rasulullah s.a.w ke Madinah. Selanjutnya, sila lihat al-Sya‘rānī (t.t), *Ṭabaqāt*, *op.cit.*, h. 19

suatu martabat iaitu martabat *al-Ḥubb* atau *Maḥabbah Allāh* (kecintaan yang sepenuhnya kepada Allāh Ta'ālā).¹³⁹

3.2 Pentakrifan Ma'rifah Menurut Kaum Sufi.

Ma'rifah merupakan derivasi daripada perkataan (عرف) iaitu (العرفان) atau

(علم).¹⁴⁰ Dari segi bahasa juga, Imām al-Ghazālī mentakrifkan ma'rifah ialah ilmu

yang tidak ada keraguan, manakala ma'rifah menurut kaum sufi ialah ilmu yang tidak ada keraguan setelah hamba mengetahui segala zat dan sifat-sifat Allāh Ta'ālā.¹⁴¹

Jamīl Ṣalībā dalam *al-Mu'jam al-Falsafī*, mentakrifkan ma'rifah sebagai ilmu

yang tidak ada keraguan. Ilmu yang dibahaskan itu berkaitan dengan zat dan sifat

Allāh Ta'ālā. Zat Allāh Ta'ālā bermaksud Allāh Ta'ālā itu Esa, Tunggal dan tidak

menyerupai sesuatu pun. Ma'rifah sifat pula mengetahui bahawa Allāh Ta'ālā itu

Maha Hidup, Maha Mendengar dan sebagainya.¹⁴² Dalam menguatkan lagi kaitan di

antara ma'rifah dan ilmu, Franz Rosenthal di dalam bukunya *Keagungan Ilmu* telah

¹³⁹ Che Zarrina bt Sa'ari (2001), "Tasawwuf: Sejarah Dan Perkembangannya Hingga Kini", (Kertas Kerja Seminar Tasawwuf di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya pada 25 Ogos 2001).

¹⁴⁰ Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukram Ibn Manzūr al-Afriqī al-Miṣrī (1994), *Lisān al-Arab*, c 1, j. 9, Beirut: Dār Ṣādir, h. 236.

¹⁴¹ Abū Ḥamid al-Ghazālī (t.t) *Rawdah al-Tālibīn wa'Umdah al-Sālikīn* Beirut: Dār al-Nahḍah al-Hadīthah, h. 54. Dalam hal ini, ma'rifah zat (*ma'rifah al-dhāt*) bermaksud mengetahui bahawa Allāh Ta'ālā itu satu, Esa, Agung, Berdiri dengan sendiri dan Tidak menyerupai dengan sesuatupun. Manakala ma'rifah Sifat (*ma'rifah al-ṣifāt*) iaitu Allāh Ta'ālā Maha Mengetahui, Maha Hidup, Maha Berkuasa, Maha Mendengar dan sebagainya. Pentakrifan ini juga sama dengan pentakrifan oleh al-Syaikh al-Mawlawī Muḥammad A'lā b. 'Alī al-Taḥānawī (t.t) di dalam *al-Mawsū'ah al-Islāhiyyah al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, juz. 4, Beirut: Maktabah al-Islāmiyyah, h. 995-996.

membariskan ma'rifah (kognisi) termasuk salah satu di antara pentakrifan ilmu pengetahuan.¹⁴³

Aḥmad 'Abd al-Raḥīm Sāyeh pula mentakrifkan bahawa ma'rifah ialah memahami sesuatu dengan berfikir dan memerhatikan kesannya. Beliau berpendapat bahawa ma'rifah lebih khusus dari ilmu. Sebagai contoh, si anu itu mengenal Allāh Ta'ālā dan bukan mengetahui Allāh Ta'ālā.¹⁴⁴

Imām al-Ghazālī dalam *Risālah fī al-Ma'rifah* mentakrifkan ma'rifah sebagai melihat Allāh Ta'ālā dan pada masa yang sama lenyap penglihatan lain kecuali Allāh Ta'ālā sehingga tercapai kepadanya alam *malakūt*.¹⁴⁵

Ma'rifah juga mempunyai beberapa pengertian yang diterima pakai oleh kaum sufi. Menurut Dhū al-Nūn al-Miṣrī (250H.),¹⁴⁶ tujuan utama kehidupan orang sufi ialah untuk mencapai kepada maqām ma'rifah yang terzahir di alam hakikat. Ia dapat

¹⁴² Jamil Ṣalībā (1982), *al-Mu'jam al-Falsafī*, juz. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, h. 392-394

¹⁴³ Franz Rosenthal (1997), *Keagungan Ilmu*, Syed Muhamad Dawilah b. Syed Abdullah al-Idrus (terj.), c. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 57-59.

¹⁴⁴ Ahmad 'Abd al-Raḥīm Sāyeh (1991), *op.cit.*, h. 9.

¹⁴⁵ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 43.

¹⁴⁶ Beliau merupakan orang yang pertama membahaskan tentang teori tasawuf di kalangan kaum sufi secara halus dan terperinci. Beliau terkenal dengan doktrin *Mahabbah Allāh* (kecintaan kepada Allāh) yang bermaksud semakin lama hamba mencintai Allāh, maka semakin hampir ia kepada Allāh sehingga sampai kepada ma'rifah Allāh Ta'ālā. Maka, tenggelam zat makhluk bersama zat TuhanNya. Sila rujuk Che Zarrina bt. Sa'ari (1994), "Konsep al-Fana' Dalam Tasawwuf", *Majalah Ruhaniyyat*, bil. 1, Februari 1994, Bahagian Hal Ehwal Islam, h. 19, lihat al-Bir Naṣr Nādir (t.t.), *al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Beirut: Maktabah Katholikiyyah, h. 19.

dirasai melalui rasa hati dan bukan melalui akal atau periwayatan. Tahap ma'rifah ini dicapai mengikut pengabdian hamba kepada Allāh Ta'ālā.¹⁴⁷

Dalam pengertian yang lain, ma'rifah diertikan sebagai keadaan atau sifat seorang arif yang mengenal Allāh Ta'ālā dari segi zat, sifat dan namanya sehingga dapat mengetahui rahsia-rahsia ketuhanan.¹⁴⁸

Perbincangan ma'rifah juga banyak dibincangkan oleh ahli-ahli sufi sebelum Imām al-Ghazālī. Imām Abū Ṭālib al-Makkī contohnya telah membahagikan ma'rifah itu kepada dua iaitu *Ma'rifah Samā'ī* dan *Ma'rifah 'A'yānī*. *Ma'rifah Samā'ī* bermaksud mendengar dan mengenali kejadian alam serta tanda-tandanya, seterusnya membenarkan keimanan kepada Allāh. *Ma'rifah 'A'yānī* pula berlaku pada alam *Musyāhadah* atau *'ain al-yaqīn*. *Musyāhadah* ini pula terbahagi kepada dua maqām iaitu *Musyāhadah Istidlāl* yang diperolehi sebelum ma'rifah dan *Musyāhadah Dalīl* yang diperolehi selepas ma'rifah.¹⁴⁹ Seterusnya *Musyāhadah Istidlāl* diperolehi daripada belajar atau melalui perkhabaran, manakala *Musyāhadah Dalīl* diperolehi melalui rasa *zawq* serta keyakinan yang tinggi kepada Allāh Ta'ālā. Mereka inilah yang dipanggil ulamak akhirat atau ahli *Muqarrrahīm* yang sering berdamping dengan Allāh Ta'ālā.¹⁵⁰

¹⁴⁷ al-Bīr Naṣr Nādir (t.t), *Ibid.*, h. 19-20.

¹⁴⁸ *Kamus Istilah Uṣuluddin Dan Falsafah Islam* (1991), *op.cit.*, h. 244.

¹⁴⁹ Abū Ṭālib al-Makkī (1991), *Qūṭ al-Qulūb*, (ed.) 'Abd al-Mun'im al-Hafnī, juz. 2, c. 1, T.T.P, T.P, h. 86.

Al-Hujwiri¹⁵¹ dalam *Kashf al-Mahjūb* membincangkan tentang ma'rifah, beliau berpendapat, ma'rifah terbahagi kepada dua bahagian pertama, ilmu dan kedua, *al-hal* (perlakuan). Manakala *Ma'rifah al-'Ilmiyyah* suatu kaedah yang terangkum di dalamnya kebaikan dunia dan juga kebaikan akhirat. Beliau mengiktiraf ulamak yang benar tentang ilmunya dipanggil ma'rifah, begitu juga ahli sufi yang benar tentang kelakuannya dipanggil ma'rifah. Oleh itu ma'rifah lebih tinggi daripada ilmu. Ini kerana, betulnya kelakuan itu berdasarkan betulnya ilmu dan betulnya ilmu tidak semestinya betul kelakuan itu.¹⁵¹

Al-Tūsī di dalam *al-Luma'* membahagikan ma'rifah kepada dua iaitu *Ma'rifah al-Haqq* dan *Ma'rifah al-Haqīqah*.¹⁵² Menurut beliau, kesempurnaan ma'rifah bukanlah melalui akal semata-mata. Ini kerana, akal merupakan suatu yang lemah dan ianya tidak dapat dibuktikan kecuali dengan kelemahan yang seumpama dengannya.¹⁵³ Pendapat ini sama dengan al-Kalābādhi¹⁵⁴ di dalam *al-Ta'arūf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* mengenai cara untuk mengenal Allāh Ta'ālā iaitu bukan melalui akal, akan tetapi terus dari Allāh Ta'ālā.¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 87.

¹⁵¹ 'Alī b. 'Uthmān al-Hujwiri (1973), *Kashf al-Mahjūb*, (ed.) As'ad 'Abd al-Hādī Qandīl, j. 2, Kaherah: Maṭba'ah al-Ahrām al-Tijāriyyah, h. 509.

¹⁵² Abū Naṣr al-Širāt al-Tūsī (1960), *al-Luma'*, (ed.) 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Tāhā 'Abd al-Bāqī Surūr, Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, h. 56.

¹⁵³ *Ibid.*, h. 63.

¹⁵⁴ Beliau ialah Abū Bakr b. Ishāq al-Ḥanafī al-Bukhārī al-Kalābādhi, digelar sebagai *Tāj al-Islām* (mahkota Islam). Ahli Sufi kurun keempat hijrah. Kitab karangannya yang termasyhur ialah *al-Ta'arūf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Beliau meninggal pada 380H. Beliau tidak akan menulis tentang tasawwuf kecuali setelah bergaul dengan ahli sufi serta memahami ilmu tasawwuf itu sendiri. Beliau ada menyebut, "*Lawlā al-Ta'arūf lamā 'Arafa al-Taṣawwuf*".

¹⁵⁵ Abū Bakar b. Muḥammad al-Kalābādhi (1969), *al-Ta'arūf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, (ed.) Maḥmūd Amīn al-Nawādī, c. 1, Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, h. 78-79.

Al-Sulami¹⁵⁶ (m. 412H.) di dalam kitabnya *Tis'ah Kutub fī Uṣūl al-Taṣawwuf*

wa *al-Zuhd* berpendapat, ma'rifah adalah kewajiban pertama yang diwajibkan Allāh Ta'ālā kepada hambanya. Ini berdasarkan firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud "*Dan tidak aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadat kepadaku*".

Ibn 'Abbās mentafsirkan (لِعِبَادُونَ), iaitu untuk beribadat dengan (لِيَعْرِفُونَ)

iaitu untuk mengenal Allāh Ta'ālā. Beliau juga membahagikan ma'rifah kepada tiga iaitu *Ma'rifah al-Lisān* (mengenal lidah), *Ma'rifah al-Qalb* (mengenal hati) dan *Ma'rifah al-Rūh* (mengenal ruh).¹⁵⁷

3.3 Ma'rifah Menurut Imām al-Ghazālī.

Konsep ma'rifah yang diperkenalkan oleh Imām al-Ghazālī adalah berbeza sedikit berbanding konsep ma'rifah yang diperkenalkan oleh ahli tasawwuf yang lain seperti al-Ḥallāj dan al-Bisṭāmī. Al-Ḥallāj memperkenalkan konsep *al-Hulūl* (penyerapan Allāh Ta'ālā dalam manusia dan makhluk lain) dan al-Bisṭāmī memperkenalkan konsep *al-Ittiḥād* (kesatuan Allāh Ta'ālā dalam manusia), akan tetapi Imām al-Ghazālī memperkenalkan konsep *al-kashf* (penyingkapan tabir)

¹⁵⁶ Beliau merupakan salah seorang ahli sufi yang terkenal. Datuk beliau iaitu Abū Umar b. Najd adalah seorang ulamak sufi yang termasyhur. Karangan beliau yang termasyhur ialah *Ṭabaqāt* serta karangan beliau yang lain dalam bidang hadith dan tafsir. Beliau berguru dengan al-Sarrāj, manakala anak murid beliau yang terkenal ialah Abū al-Qāsim al-Qusyairī. Beliau meninggal pada awal tahun 412H. Selanjutnya sila rujuk al-Sayyid Maḥmūd Abū al-Fayḍ al-Manūfi al-Ḥusaynī (1967), *Jamharat al-Awliyā' wa A'ām Ahl al-Taṣawwuf*, c. 2, Kaherah: Mu'assasah al-Halabī wa Syurakāh li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 148.

¹⁵⁷ Abī 'Abd al-Rahmān Muḥammad b. Husayn b. Mūsā al-Sulamī (1993), *Tis'at Kutub fī Uṣūl al-Taṣawwuf wa al-Zuhd*, (ed.) Ibrāhīm Sulaimān Atish, T.T.P. T.P., c. 1, h. 59.

sebagai jalan mencapai ma'rifah. Konsep *al-kashf* pula diterangkan sebagai cahaya (*nūr*) yang dicampakkan oleh Allāh Ta'ālā ke dalam hati insan. Hati yang menerima *kashf* adalah hati yang benar-benar bersih dari sebarang hasutan nafsu syahwat.¹⁵⁸

Keistimewaan Imām al-Ghazālī berbanding ahli sufi sebelumnya ialah beliau telah menjadikan tasawwuf itu sebagai jalan yang terang dan jelas untuk mengenal Allāh Ta'ālā.¹⁵⁹ Apa yang paling menonjol ialah pendekatan beliau yang mengambil jalan tengah di antara falsafah, ilmu kalam dan tasawwuf. Beliau menggunakan hati untuk mengenal Allāh Ta'ālā dan bukan akal seperti yang difahami oleh mereka yang bukan ahli sufi.¹⁶⁰ Namun begitu keseimbangan di antara akal dan hati itu tetap wujud di mana beliau menjadikan hati sebagai sumber keimanan dan menjadikan akal sebagai asas ilmu pengetahuan. Teori ma'rifah beliau lebih sempurna berbanding teori-teori sebelumnya, di mana Imām al-Ghazālī menggunakan pengetahuannya yang luas dalam pelbagai bidang ilmu pengetahuan seperti bidang falsafah, tasawwuf, fiqh, psikologi dan sebagainya. Ini merupakan satu perkembangan yang amat baik bagi tasawwuf Islam itu sendiri.¹⁶¹

¹⁵⁸ Muhammad Jawwād Mughniyyah (1662) *Maṣādir al-Ma'rifah li'd al-Imām al-Ghazālī* dalam *Abū Ḥāmid al-Ghazālī fī al-Dhikr al-Mi'awiyah al-Tāsi'ah li Mīlādihī* (1962), *op.cit.*, h. 517.

¹⁵⁹ al-Ghazālī (t.t), *al-Munqidh dalam Majmu' al-Rasa'il* *op.cit.*, h. 4 dan Musa b. Fathullah Harun (1996), *Pengantar Tasawwuf Islam*, c.1, T.P.P. Musa b. Fathullah harun, h. 176.

¹⁶⁰ al-Ghazālī (t.t), *al-Munqidh*, *ibid.* h. 5.

¹⁶¹ Abū al-Wafā al-Ghanimi al-Taftazānī (1979), *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmī*, c. 3, Kaherah Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, h. 171-172.

Imām al-Ghazālī mentakrifkan ma‘rifah dari segi bahasa ialah ilmu yang tidak ada keraguan. Manakala ma‘rifah dari segi istilah pula ialah mengetahui rahsia dan peraturan Allāh Ta‘ālā terhadap makhluknya.¹⁶²

Oleh yang demikian, Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah* mentakrifkan seorang ‘*ārif*’ bermaksud seorang yang memerhatikan kepada dunia dengan rasa pengiktibaran, memerhatikan kepada akhirat dengan rasa penantian, memerhatikan kepada nafsu dengan rasa kehinaan, memerhatikan kepada ketaatan dengan rasa kekurangan, memerhatikan kepada ma‘rifah dengan rasa kesukaan dan memerhatikan kepada Allāh Ta‘ālā dengan rasa kemegahan.¹⁶³ Ha! ini bertepatan dengan firman Allāh Ta‘ālā yang bermaksud:

“Katakanlah, sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanya kepada Allāh, Tuhan sekalian alam”.

Terjemahan Surah al-‘An‘ām (6): 162

Al-Suhrawardī di dalam ‘*Awārif al-Ma‘ārif*’ mentakrifkan seorang ‘*ārif*’ ialah menyerahkan seluruh masa dan seluruh hidupnya kepada Allāh Ta‘ālā.¹⁶⁴ Manakala Dhū al-Nūn al-Miṣrī menyifatkan seorang ‘*ārif*’ itu setiap harinya dalam kekhusyukan disebabkan setiap saat mereka hampir kepada Allāh Ta‘ālā.¹⁶⁵

¹⁶² al-Ghazālī (t t), *Rawḍah*, *op.cit.*, 54.

¹⁶³ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 46.

¹⁶⁴ Svihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ Umar al-Suhrawardī (t t), ‘*Awārif al-Ma‘ārif*, bi syarḥ *Ihyā’ Ulūm al-Dīn*, j. 15, h. 174.

¹⁶⁵ Abū Tālib al-Makki (1964), *‘Ilm al-Qulūb* (ed.) ‘Abd al-Qādir Ahmad ‘Atā, c. 1, Kaerah: Syurakāh al-Tibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, h. 39.

Menurut Imām al-Ghazālī, ilmu hanya diperoleh sama ada melalui akal iaitu melalui usaha dan belajar yang berterusan. Ia juga diistilahkan mengambil pengiktibaran melalui dalil-dalil yang kukuh seperti kebanyakan orang. Kadang-kadang, ilmu itu juga diperoleh melalui campakan terus ke dalam hati insan tanpa melalui usaha dan belajar yang dipanggil ilham.¹⁶⁶

Beliau berpendapat, hati yang menjadi sasaran campakan ilham bukanlah bahagian yang berada di dalam tubuh manusia, akan tetapi hati merupakan campakan Rohaniah Ketuhanan (*Latīfah al-Rabbāniyyah*) yang menjadi hakikat sebenar kejadian manusia.¹⁶⁷ Oleh itu, hati menurut Imām al-Ghazālī membawa dua erti iaitu erti jasmani dan juga erti rohani. Hati yang membawa erti rohani inilah yang mampu menerima campakan ilham bagi mencapai ma'rifah Allāh Ta'ālā.¹⁶⁸

Untuk mencapai ma'rifah Allāh Ta'ālā melalui ilham, seseorang itu hendaklah bermujahadah membersihkan jiwanya dari sebarang kekotoran. Penyucian jiwa (*tadhkiyyah al-nafs*) ini akan membawa manusia kepada suatu maqām yang lebih tinggi di mana akan dilimpahkan suatu ilham yang membolehkan mereka mencapai ma'rifah Allāh Ta'ālā. Allāh Ta'ālā tidak akan mencampakkan ilham ke dalam hati manusia yang mementingkan urusan keduniaan daripada urusan agama dan urusan

¹⁶⁶ Abū Hāmid al-Ghazālī (1967), *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, j. 3, Kaherah: Mu'assasah al-Ḥalabī, wa Syurakāh li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 24.

¹⁶⁷ al-Ghazālī (t t) *Rawḍah*, *op.cit.*, h. 59, lihat al-Ghazālī (1976), *Ihyā'*, *Ibid*, h. 4.

¹⁶⁸ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *op.cit.*, h. 3, lihat juga al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 82.

Allāh Ta'ālā.¹⁶⁹ Dalam hal ini, Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah* menyebut kejayaan mencapai ma'rifah bergantung kepada kekuatan untuk mendidik sifat-sifat nafsu seperti suka bertengkar, bersikap kasar, marah dan sebagainya.¹⁷⁰

Apabila Allāh Ta'ālā mencampakkan ke dalam hati insanNya cahaya ilham, maka insan tersebut memperoleh limpahan rahmat daripada Allāh Ta'ālā. Jiwa akan disinari dengan pelbagai cahaya, hati akan terbuka untuk menerima apa sahaja ilmu, terbuka baginya rahsia alam *malakūt* dan tersingkap segala hijab yang menghalang hamba dengan TuhanNya.¹⁷¹ Dengan itu, orang yang memperoleh ilham tersebut akan mengetahui segala hakikat Ketuhanan yang sebelum ini tersembunyi dari pengetahuan hamba, seterusnya orang itu akan mengenal Allāh Ta'ālā

Imām al-Ghazālī telah membahaskan secara mendalam mengenai ma'rifah *al-ṣūfiyyah* di dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan telah membandingkannya dengan ma'rifah bukan *al-ṣūfiyyah* dari segi alat (*adāt*), manhaj, tajuk perbincangan atau perbahasan (*mawḍū'*) dan matlamatnya.¹⁷²

Dari segi alat, beliau menjelaskan bahawa alat untuk mencapai ma'rifah *al-ṣūfiyyah* ialah dengan hati, bukan pancaindera atau akal. Beliau berpendapat hati itu sebagai cermin, manakala ilmu tempat tercetaknya gambaran kebenaran di dalam

¹⁶⁹ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *ibid.*, h. 25.

¹⁷⁰ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 36-37

¹⁷¹ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *op.cit.*, h. 25.

¹⁷² Musa Fathullah Harun (1996), *op.cit.*, h. 176.

cermin tersebut. Jika cermin hati tidak jernih dan berkarat, maka ia tidak dapat menangkap hakikat ilmu itu sendiri. Perkara atau unsur-unsur yang menjadikan cermin hati berkarat ialah nafsu syahwat. Oleh itu, cara untuk membersihkan hati dan menjernihkannya ialah dengan kesediaan mentaati Allāh Ta'ālā dan berpaling daripada nafsu tersebut.¹⁷³

Manhaj *ma'rifah al-ṣūfiyyah* di kenali sebagai *kashf* merupakan manhaj *dhawq* khusus, iaitu rasa hati secara langsung.¹⁷⁴ Manhaj inilah yang membezakan dengan manhaj para mutakallimin dan para failasof iaitu melalui pembuktian akal semata-mata dalam mencapai *ma'rifah*.¹⁷⁵

Kashf disifatkan sebagai *nūr* (cahaya) yang menerangi dada para sufi. Ianya bukan diperolehi melalui belajar atau pembacaan buku, akan tetapi melalui kezuhudan di dunia serta melepaskan ikatannya, mengosongkan hati daripada kesibukan dunia dan menghadap sepenuh perhatian kepada Allāh Ta'ālā. Imām al-Ghazālī¹⁷⁶ menggambarkan hakikat dunia iaitu kehidupan pertama yang mengiringinya maut dan binasa, manakala orang yang mencarainya seperti serangga-serangga terbang yang asyik dengan kekotoran.¹⁷⁶ Setiap hikmah atau ilmu yang terhasil

¹⁷³ Abū Hāmid al-Ghazālī (t.t), *Kimyā' al-Sa'ādah* dalam *al-Munqidh min al-Dalāl wa ma'ahū, Kimyā' al-Sa'ādah wa al-Qawā'id al-'Uṣrah wa al-Adab fī al-Dīn*, Beirut Dār al-Sya'baniyyah, h. 124, lihat Zākī Mahmūd (1994), *al-Insān fī al-Falsafah al-Ghazālī wa Taḥwīṭuhū*, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabi, h. 100, lihat Farid Jabre (1958) *La Nation de la Marifa*, *op.cit.*, h. 175, lihat 'Abd al-Fattāh Muhammad (2000), *op.cit.*, h. 119.

¹⁷⁴ al-Taftazāni (1979), *Madkhal*, *op.cit.*, h. 173.

¹⁷⁵ 'Abd al-Qādir Mahmūd (1967), *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām Maṣādiruhā wa Nazariyyatuhā wa Makānūhā min al-Dīn wa al-Hayāt*, c. 1, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabi, h. 88.

¹⁷⁶ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 48.

daripada hati dengan sebab sentiasa beribadat, tanpa belajar, maka ia perolehi dengan jalan *kashf* atau ilham. Dalam hal ini, *kashf* merupakan kunci mencapai ma'rifah Allāh Ta'ālā.¹⁷⁷

Imām al-Ghazālī menyatakan bahawa orang yang menyangka bahawa *kashf* hanya bergantung kepada dalil semata-mata, maka ia telah menyempitkan rahmat Allāh Ta'ālā yang amat luas.¹⁷⁸ Meneliti kepada ma'rifah dan manhajnya, Imām al-Ghazālī membahagikan *ma'rifah 'arīfī* itu kepada tiga peringkat:

1. Ma'rifah orang awam iaitu melalui taklid semata-mata. Apabila seseorang yang dipercayai mengkhabarkan kepadanya ada seseorang lelaki di rumahnya, maka ia terus percaya dan tidak terlintas dalam fikirannya di sebalik itu.
2. Ma'rifah golongan mutakallimin iaitu melalui pembuktian akal semata-mata. Apabila orang yang mendengar suara seorang lelaki di rumah, maka ia berhujjah atau membuktikan kewujudan orang tersebut.
3. Ma'rifah golongan sufi iaitu melalui *Musyāhadah* (penyaksian) dengan *nūr* keyakinan. Apabila ada seorang masuk ke dalam rumah, maka ia menyaksikan seorang lelaki di sana dan penyaksian ini merupakan ma'rifah yang sebenarnya.¹⁷⁹

¹⁷⁷ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *op.cit.*, h. 19.

¹⁷⁸ al-Ghazālī (t t) *al-Munqidh min al-Dalāl wa ma'ahū Kimyā' al-Sa'ādah*, *op.cit.*, h. 11.

¹⁷⁹ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'* *op.cit.*, h. 20-21 dan Ibrāhīm Hilāl (1975), *al-Taṣawwuf al-Īslāmī Bayna al-Dīn wa al-Falsafah*, c. 1, Kaherah: Dār Nahḍah al-'Arabiyyah, h. 86.

Dalam hal ini, ma'rifah golongan mutakallimin menyamai ma'rifah orang awam, sedangkan ma'rifah golongan al-ṣūfiyyah meliputi ma'rifah mereka dan mengatasinya dengan suatu kelebihan iaitu kepastian benarnya akan sesuatu, kerana dengan penyaksian (*musyāhadah*) akan menimbulkan keyakinan.¹⁸⁰ Untuk menjelaskan lagi erti *Musyāhadah*, Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah* menyatakan bahawa melihat Allāh Ta'ālā (*al-ma'rūfah*) dalam setiap sesuatu. Dengan maksud, bahawa melihat kepada makhluk akan menampakkan segala kekuasaan Allāh Ta'ālā.¹⁸¹

Imām al-Ghazālī berusaha membezakan antara *kashf al-ṣūfiyyah* dengan wahyu yang diturunkan ke atas para Nabi, beliau mengatakan:

"Apa yang diperolehi bukan dengan jalan pembuktian dan usaha yang untuk memperolehinya dinamakan ilham, manakala apa yang diperolehi dengan jalan pembuktian dinamakan *i'tibār* dan *istibṣār*. Kemudian, apa yang timbul dalam hati tanpa daya dan usaha dari hamba terbahagi kepada dua bahagian, iaitu: hamba sendiri tidak mengetahui bagaimana ia memperolehnya dan dari mana ia memperolehnya, dan hamba sendiri mengetahui sebab yang daripadanya memperoleh ilmu tersebut iaitu menyaksikan malaikat. Ilmu yang pertama dinamakan ilham atau tiupan dalam hati dan ilmu yang kedua dinamakan wahyu yang khusus bagi para nabi. Ilmu yang pertama khusus bagi para *Awliyā'* dan *Aṣfiyā'* dan yang sebelumnya, iaitu yang diperolehi dengan jalan pembuktian khusus bagi para ulamak".¹⁸²

Dengan kata lain, ilham bukannya wahyu. Tugas wahyu untuk menjelaskan lagi (*al-Taṣrīḥ*) perkara-perkara ghaib. Manakala tugas ilham hanya untuk

¹⁸⁰ al-Taftazānī (1979), *Madkal, op.cit.*, h. 174 dan lihat Ibrāhīm Hilāl (1975), *Ibid.*, h. 86.

¹⁸¹ al-Ghazālī (1979), *Risālah, op.cit.*, h. 53.

¹⁸² al-Ghazālī (1967), *Iḥyā', op.cit.*, h. 24.

mendedahkan (*al-Ta'rif*) perkara-perkara ghaib.¹⁸³ Ilmu Laduni yang dicapai oleh insan tidak diketahui puncanya. Manakala wahyu yang diturunkan kepada Nabi s.a.w mempunyai faedah dan berdasarkan kepada sebab musabbab yang tertentu.¹⁸⁴

Menurut Yūsuf al-Qardāwī, ilham apabila berlaku kepada Nabi, ia dipanggil wahyu tetapi apabila ia berlaku kepada manusia biasa ia dipanggil ilmu *laduni*. Ini bererti beliau meletakkan kedudukan ilham selepas wahyu.¹⁸⁵ Dalam hal ini, beliau berpendapat bahawa ilham dan *kashf* akan berlaku kepada sesiapa sahaja yang diingini oleh Allāh Ta'ālā berdalilkan firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud:

"Dan orang yang berusaha dengan bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak agama kami, sesungguhnya kami akan memimpin mereka kejalan-jalan kami. Dan sesungguhnya (pertolongan Allāh) berserta orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya".

Terjemahan Surah al-'Ankabūt (26): 69

Beliau berpendapat "*jalan-jalan kami*" bermaksud hikmah yang diperolehi daripada hati tanpa proses belajar iaitu *kashf* dan ilham.¹⁸⁶

Mengenai *mawḍū'* (masalah atau tajuk perbahasan) *ma'rifah al-ṣūfiyyah*, Imām al-Ghazālī berpendapat ianya berkait rapat dengan zat, sifat dan perbuatan

¹⁸³ al-Ghazālī (t.t), *al-Risālah al-Laduniyyah* dalam *Majmū' al-Rasā'il*, *op.cit.*, h. 70.

¹⁸⁴ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *op.cit.*, h. 24, lihat Ibrāhīm Hilāl (1975) *op.cit.*, h. 84 dan 'Abd al-Fattāh Muhammad (2000) *op.cit.*, h. 121.

¹⁸⁵ Yūsuf al-Qardāwī (1994), *Mawqif al-Islām min al-Ilhām wa al-Kashf*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 39 dan 72.

¹⁸⁶ *Ibid.*, h. 96

Allāh Ta'ālā seperti bagaimana ma'rifah alam *malakūt*, ma'rifah akhirat, timbangan amal (*mizan*) dan sebagainya. Ketinggian ma'rifah yang dicapai bergantung kepada ketinggian *mawḍū'* yang diperolehi dan dengannya juga manusia akan mencapai kesempurnaan.¹⁸⁷ Melalui kesempurnaan itu, manusia mendapat kebahagiaan (*sa'ādah*) serta taraf kelayakannya berada di hadapan Allāh Ta'ālā (*ma'rifah Allāh*).¹⁸⁸

Imām al-Ghazālī berpendapat tujuan ma'rifah adalah untuk melahirkan insan berakhlak, mencintai Allāh Ta'ālā (*Hūbb Allāh*), *fana'* padaNya¹⁸⁹ serta mencapai kebahagiaan yang abadi.¹⁹⁰ Imām al-Ghazālī menganggap cinta kepada Allāh Ta'ālā adalah hasil daripada ma'rifah kepadaNya. Ini kerana, kecintaan kepada Allāh Ta'ālā tidak tergambar setelah mengenal Allāh Ta'ālā dan tidak ada yang berhak dicintai dengan sebenarnya melainkan Allāh Ta'ālā.¹⁹¹

3.4 Mengenal Hakikat Ma'rifah

Sebelum membicarakan secara terperinci mengenal hakikat ma'rifah, ada baiknya diutarakan pemahaman tentang ma'rifah secara umum. *Ma'rifah al-ṣūfiyyah*

¹⁸⁷ Anwar al-Zu'bi (2000), *Ma'alah al-Ma'rifah*, *op.cit.*, h. 293.

¹⁸⁸ Abd al-Fattāh Muhammad (2000) *op.cit.*, h. 125-126

¹⁸⁹ Imām al-Ghazālī membezakan di antara *Fana'* (binasa) dengan *Baqā'* (kekal). Beliau mentakrifkan *fānā'* ialah berdirinya hamba dengan beribadat kepada Allāh, manakala *baqa'* ialah dapat melihat Allāh semasa melakukan beribadat. Oleh itu *baqa'* lebih tinggi kedudukannya daripada *fānā'*. *Bāqā'* pula akan dicapai setelah hamba menghapuskan sifat-sifat nafsu iaitu dengan memperbanyakkan ketaatan kepada Allāh. Selanjutnya lihat al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 57.

¹⁹⁰ Musa Fathullah Harun (1996) *op.cit.*, h. 180

bukanlah seperti *ma'rifah al-hissiyyah* yang menjadikan pancaindera sebagai alat deria kemudian melaporkannya kepada pusat pemikiran (*al-dhihn*). *Ma'rifah al-ṣūfiyyah* juga bukanlah seperti *Ma'rifah al-'Aqliyyah* yang menggunakan akal dalam menyimpulkan sesuatu keputusan, malah bukan juga *Ma'rifah al-naqliyyah* yang bersumberkan periwayatan, maklumat dari mulut ke mulut (*al-syafawiyah*) atau secara penulisan. *Ma'rifah al-ṣūfiyyah* ialah *ma'rifah* hakiki yang jauh daripada syak dan syubhat. Ia lahir dari hati yang suci bersih, jauh dari kekotoran dunia serta suatu anugerah Allāh Ta'ālā kepada hambanya yang terpilih¹⁹². Di dalam *Risālah*, Imām al-Ghazālī juga menyebut tentang hakikat *ma'rifah* iaitu menggambarkan Allāh Ta'ālā itu, pada masa yang sama menghilangkan gambaran selain daripada Allāh Ta'ālā sehingga tergapai kepadanya seluruh alam *malakūt*.¹⁹³ atau pun alam ghaib.¹⁹⁴ Manakala untuk mencapai hakikat *ma'rifah* yang sebenar, Imām al-Ghazālī mensyaratkan tiga perkara iaitu mengetahui bahawa dunia itu akan binasa, kedua mengetahui bahawa akhirat itu yang akan kekal dan yang ketiga mengetahui bahawa nafsu itu yang sering melakukan kesalahan.¹⁹⁵

¹⁹¹ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *op.cit.*, j. 4, h. 254 dan 'Abd al-Fattāh Muhammad (2000), *op.cit.*, h. 126.

¹⁹² Sārah: bt. 'Abd al-Muhsin b. 'Abd Allāh b. Jawī 'Alī Sa'ūd (1991), *Naẓariyyah al-Ittiṣāl 'Ind al-Ṣūfiyyah*, c. 1, Jeddah Sa'ūdiyyah: Dār al-Manārah, h. 186.

¹⁹³ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 43.

¹⁹⁴ al-Manūfī (1967), *Jamharah*, *op.cit.*, h. 310.

¹⁹⁵ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 48.

3.4.1 Perbezaan Di Antara Ilmu Dan Ma'rifah

Dalam perbahasan ilmu tasawwuf, ilmu dan ma'rifah adalah suatu yang berbeza walaupun pemahaman dari sudut bahasanya adalah sama. Untuk menjelaskan lagi hal ini, Abū Sa'īd al-Kharrāj membezakan cara untuk mendapatkan ilmu dan ma'rifah. Beliau melebihkan ilmu daripada ma'rifah dan pada masa yang lain melebihkan ma'rifah daripada ilmu.¹⁹⁶ Dalam menguatkan lagi keterangan ini, Franz Rosenthal membawa kata-kata Abū Sa'īd al-Kharrāj yang berbunyi: "Tuhan telah mengetahui ('*Ilm*) kamu sebelum kamu mengetahui tentangNya ('*arafa*). Dengan kata lain ilmu adalah khusus kepad Allāh Ta'āla dan '*arafa* lebih khusus kepada manusia.¹⁹⁷

Al-Kalābādhi ada menyatakan bahawa ma'rifah berlaku sebelum wujudnya insan atau sebelum wujudnya roh di badan. Manakala ilmu pula berlaku setelah wujudnya insan. Ini menunjukkan bahawa ilmu itu lebih halus daripada ma'rifah.¹⁹⁸

Jamīl Ṣalībā juga membezakan di antara ilmu dan ma'rifah. Menurut beliau, ma'rifah adalah tanggapan secara sebahagian (*Idrāk al-Juz'ī*) manakala ilmu adalah tanggapan secara menyeluruh (*Idrāk al-Kullī*).¹⁹⁹ Ma'rifah digunakan untuk menggambarkan sesuatu manakala ilmu digunakan untuk membenarkan sesuatu.

¹⁹⁶ Muhammad Jalāl Syarāf (1983), *Dirāsah fī al-Taṣawwuf al-Islāmī Syakhsiyyāh wa Madhhab*, t.c., Beirut Dār al-Fikr al-Jamī', h. 275

¹⁹⁷ Franz Rosenthal (1997), *Keagungan Ilmu*, op.cit., h. 125

¹⁹⁸ Muhammad Jalāl Syarīf (1983), *Dirāsah*, op.cit., h. 276

Oleh itu, Allāh Ta'ālā disifatkan dengan kalimah *al-'Ilm* (*'Ilm Allāh*) dan bukan dengan kalimah *al-Ma'rifah* (*ma'rifah Allāh*). Ma'rifah lebih rendah kedudukannya daripada ilmu. Oleh itu, tiap-tiap ilmu adalah ma'rifah dan tidak semestinya tiap-tiap ma'rifah adalah ilmu.²⁰⁰

Kamal Ja'far juga membezakan di antara ilmu dan ma'rifah. Beliau berpendapat ma'rifah merupakan pengetahuan langsung daripada Allāh Ta'ālā kepada hamba yang dikehendakinya. Manakala ilmu pula merupakan usaha bersungguh-sungguh yang dilakukan oleh hamba sama ada melalui *naqal* (ilmu sejarah, hadīth dan seumpama dengannya) atau pun akal pemikiran.²⁰¹

Dalam hal ini, ilmu dinisbahkan kepada manusia melalui cara meriwayat dan diriwayat sama ada melalui nas-nas syarak dan akal pemikiran. Manakala ma'rifah dinisbahkan kepada manusia melalui pengalaman langsung (*tajribah*) daripada Allāh Ta'ālā dan alat untuk mencapainya adalah melalui hati (*al-qalb*), rasa nurani (*al-wujūdān*) atau mata hati (*al-baṣīrah*).²⁰²

Aḥmad 'Abd al-Raḥīm Sāyeh juga membezakan di antara ilmu dan ma'rifah. Menurut beliau, ma'rifah berhubung dengan zat sesuatu, manakala ilmu berhubung

¹⁹⁹ Jamīl Ṣalībā (1982), *al-Mu'jam al-Falsafī*, juz. 2, *op.cit.*, h. 392.

²⁰⁰ *Ibid.*, h. 393. Bandingkan dengan Franz Rosenthal (1997), *op.cit.*, h. 121-125.

²⁰¹ Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja'far (1980), *al-Taḥawwuf: Ṭarīqah wa Tajribah wa Madhhabah*, c. 1, al-Iskandariyyah: Dār al-Ma'rifah, h. 191.

²⁰² *Ibid.*, h. 181-183.

dengan hal ehwal sesuatu.²⁰³ Ma'rifah pada umumnya merupakan sesuatu yang hilang dari hati selepas memahaminya, apabila seseorang memahaminya, bererti ia mengenalinya. Begitu juga ma'rifah dapat membezakan di antara perkara yang termaklum daripada perkara yang tidak dimaklumi, sedangkan ilmu pula bererti dapat membezakan apa yang disifatkan itu dengan sesuatu yang lainnya.²⁰⁴

Imām al-Ghazālī juga berpendapat ma'rifah akan dicapai apabila tidak wujud sebarang hijab di antara hamba dan TuhanNya. Di dalam *Risālah*, Imām al-Ghazālī menjadikan nafsu sebagai hijab di antara hamba dengan Allāh Ta'ālā. Nafsu pula diertikan dengan kegembiraan, akhlak perlakuan, harta dan pangkat.²⁰⁵ Manakala dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ada menyebut, hijab itu termasuklah cintakan dunia, jauh dari mengingati Allāh Ta'ālā, lalai, melakukan maksiat dan sebagainya.²⁰⁶ Imām al-Junayd, dalam mengukuhkan lagi kenyataan ini bahawa tiga perkara yang menghijab Allāh Ta'ālā dengan hambaNya iaitu nafsu, akhlak perlakuan dan juga dunia.²⁰⁷

²⁰³ Fayrūz Abādī (t.t), *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyz, fī Latā'if al-Kitāb al-'Azīz*, j. 4, Kaheerah: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, h. 77 dan 'Abd al-Rahīm Sāyeh (1991), *op.cit.*, h. 10.

²⁰⁴ 'Abd al-Rahīm Sāyeh (1991), *Ibid.*

²⁰⁵ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 48

²⁰⁶ al-Ghazālī (1967), *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, j. 1, *op.cit.*, h. 34

²⁰⁷ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 48

Untuk mencapai ma'rifah, hati hendaklah diperbaiki dengan aktiviti *mujāhadah* yang berterusan.²⁰⁸ Begitu juga dengan hakikat ilmu laduni, ia diperolehi sekiranya hamba dapat melalui tiga tahap, iaitu:

Pertama, berusaha mencari ilmu sebanyak mungkin, kemudian mengamalkannya.²⁰⁹

Kedua, menjalani latihan jiwa (*Riyāḍah al-nafs*) mengamalkan setiap ilmu yang diperolehi itu secara berterusan.

Ketiga, bertafakkur. Ini kerana, apabila hamba mempelajari segala ilmu seria mengamalkannya kemudian bertafakkur, maka akan tersingkap baginya seluruh alam ghaib.²¹⁰ Dalam bertafakkur, hendaklah diingat bahawa ilmu Allāh Ta'ālā mengawasi tafakkur hamba tersebut.²¹¹ Ini bertepatan dengan firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud:

"*Sesungguhnya aku ada bersama-sama kamu, Aku mendengar dan melihat segalaNya*".

Terjemahan Surah Tāhā (16): 46

²⁰⁸ Sārah bt. 'Abd al-Muhsin (1991) *op.cit.*, h. 193.

²⁰⁹ Ilmu yang dimaksudkan di sini ialah segala jenis ilmu termasuklah ilmu mua'malah. Imām al-Ghazālī memberi contoh ilmu perniagaan. Ini merujuk di dalam bukunya *al-Risālah al-Laduniyyah*. Selanjutnya lihat al-Ghazālī (t.t), *al-Risālah al-Laduniyyah* dalam *Majmū' al-Rasā'il*, *op.cit.*, h. 73-74.

²¹⁰ al-Ghazālī (t.t), *al-Risālah Laduniyyah*, *Ibid.*, h. 74 dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad (2000) *op.cit.*, h. 118. Berkenaan dengan tafakkur, Syed Muḥamad Dawilah mentakrifkannya sebagai renungan atau pertimbangan yang teliti. Dari perspektif al-Qur'ān pula, tafakkur dibahagikan kepada tiga iaitu tafakkur pada makhluk ciptaan Allāh Ta'ālā (al-Khalq), tafakkur pada tanda-tanda atau fenomena alam (al-āyāt) dan tafakkur pada kejadian diri (al-nafs). Selanjutnya, bandingkan Syed Muḥamad Dawilah b. Syed Abdullah (1999), *Epistemologi Islam Teori Ilmu Dalam al-Qur'ān*, c. 2, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 41-43.

²¹¹ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 56.

Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah* memperumpamakan orang yang mempelajari ilmu tetapi tidak mengamalkannya adalah orang yang terpedaya (*al-Maghrūr*).²¹² Dalam hal ini, ilmu mempunyai ikatan yang kukuh dalam mencapai ma'rifah. Ini kerana pengamalan dan penghayatan terhadap ilmu dengan cara yang betul akan terbuka baginya alam ghaib. Ia bukan sahaja mendapat ilmu yang sempurna bahkan mendapat ilham yang benar daripada Allāh Ta'ālā.²¹³

Ini bertepatan dengan apa yang diistilahkan oleh Muḥammad Na'im Yāsīn di dalam bukunya "*al-Īmān*" bahawa berilmu, beramal dan berfikir atau berzikir bukan sahaja menambahkan iman bahkan juga ia mengukuhkan ma'rifah dan juga keyakinan kepada Allāh Ta'ālā.²¹⁴

Ibn 'Ajjabah berpendapat, ilmu laduni atau hakikat ma'rifah itu terbahagi kepada dua bahagian, pertama penyingkapan rahsia kewujudan serta ma'rifah kekuasaan Allāh Ta'ālā. Keduanya penyingkapan rahsia ketentuan alam dan hal-hal

²¹² al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *Ibid.*, h. 31. Di dalam *Ihyā'*, Imām al-Ghazālī mentakrifkan orang yang terpedaya (*al-maghrūr*) ialah orang yang beranggapan tentang sesuatu tanggapan yang bercanggahan dengan hakikatnya. Manakala punca berlakunya tipu daya ini ialah kejahilan mereka yang terpedaya dengan hasutan syaitan. Mereka menyangka bahawa apa yang mereka lakukan adalah benar dan baik, sedangkan ia sebenarnya bersalahan bahkan betepatan dengan nafsu syahwat. Sila lihat al-Ghazālī (1967) *Ihyā'*, *op.cit.*, j. 4, h. 470 dan lihat telahan mengenai hal ini oleh Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002). "Peringatan al-Ghazali Terhadap Kekeliruan Sufi" (Kertas Kerja Seminar Tasawwuf, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 25 Ogos 2001).

²¹³ al-Ghazālī (t.t), *al-Risālah al-Laduniyyah* dalam *Majmū' al-Rasā'il*, *op.cit.*, h. 74.

²¹⁴ Muḥammad Na'im Yāsīn (1985), *al-Īmān Arkānūh Ḥaqqiqatuh Nawāqiduh*, c. 4, Oman: Maktabah al-Risālah, h. 210-214.

yang berlaku padanya. Oleh itu, pembahagian pertama dianggap paling secocok dengan ma'rifah kaum sufi.²¹⁵

Imām al-Ghazālī juga menganggap bahawa pembahagian yang pertama iaitu penyingkapan rahsia kewujudan Ailāh Ta'ālā dengan segala sifat dan namaNya akan membuka jalan kepada ilmu *mukāshafah*.²¹⁶

3.4.2 Ilmu Yang Khusus Kepada Ahlinya.

Perbicaraan tentang ma'rifah adalah khusus kepada orang yang ahli di dalam ilmu tersebut. Ini disebabkan pemahaman yang kurang tentang ilmu tasawwuf akan mengakibatkan salah faham mereka terhadap keseluruhan ilmu Islam ini. Maka muncul ungkapan-ungkapan yang menolak terus ilmu *mukāshafah* bahkan ada yang mengatakannya sebagai amalan bid'ah. Ia juga disebabkan ilmu ma'rifah tidak tersebar luas di kalangan umum dan tidak pula dibukukan seperti ilmu-ilmu yang lain. Ma'rifah merupakan rahsia-rahsia Ketuhanan yang diberikan secara terus (*al-mubāsyarah*) tanpa sebarang perantaraan, malah ia diberikan kepada hambanya yang terpilih. Bahkan ma'rifah juga merupakan ilmu yakin yang tidak tercemar

²¹⁵ Ahmad b. Ahmad Ibn 'Ajjibah al-Husaynī (1983), *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah*, (ed) 'Abd al-Rahmān Hasan Mahmūd, t.c., Kaherah: 'Ālam al-Fikr, h. 273.

²¹⁶ al-Ghazālī (1967), *Iḥyā', op.cit.*, h. 30

dengan sebarang unsur kesamaran.²¹⁷ Hasilnya ma'rifah dapat melahirkan insan yang berakhlak luhur dan sempurna.²¹⁸

Kesimpulannya, hakikat ma'rifah amat luas pengertiannya. Kefahaman yang mendalam tentang alam kesufian serta ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya amat perlu untuk menolak kesalahfahaman tentang ilmu ini khususnya dalam mencapai *ma'rifah Allāh*.

3.4.3 Ilmu Laduni Dan Keistimewaannya

Ma'rifah Allāh atau ilmu laduni bermaksud ilmu yang tidak ada perantaran di antara diri (*al-nafs*) dan Allāh Ta'ālā. Ia diumpamakan seperti cahaya pelita di kegelapan malam yang menetap di sudut hati yang suci bersih.²¹⁹ Untuk menjelaskan lagi hal ini, hati yang bersih akan wujud setelah hamba menjalani beberapa cara iaitu memutuskan ikatan hamba dengan urusan dunia, mengasingkan diri dari keluarga, urusan negara dan dari menuntut ilmu.²²⁰

Keistimewaan ilmu ma'rifah berbanding dengan ilmu-ilmu lain seperti yang dijelaskan oleh Imām al-Ghazālī dan Ibn al-'Arabī iaitu:

²¹⁷ Sārah bt. 'Abd al-Muhsin (1991), *op.cit.*, h. 197.

²¹⁸ Abū 'Alī al-Husaynī b. 'Abd Allāh Ibn Sīnā (1971) *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, (ed.) Sulaymān Dunyā, juz. 3, fāsal 4, c. 4, Kaherah: Dār al- Ma'ārif, h. 106, lihat Kamāl Ja'far (1980), *al-Tasawwuf*, *op.cit.*, h. 185.

²¹⁹ al-Ghazālī (t.t), *al-Risālah al-Laduniyyah dalam Majmū' al-Rasā'il*, *op.cit.*, h. 70.

Pertama, ilmu yang diambil terus daripada Allāh Ta'ālā tanpa perantaraan malaikat atau nabi-nabi. Ia adalah ilmu yang dicampakkan oleh Allāh Ta'ālā kehati para kekasihNya di kalangan wali-wali Allāh yang terpilih.

Kedua, ia merupakan pengetahuan yang yakin (*ma'rifah al-yaqīniyyah*) yang jelas tanpa diselubungi oleh syak dan kesamaran.²²¹ Dalam hal ini, kedudukan wahyu lebih tinggi darjatnya daripada ilmu laduni (*ma'rifah*), malah ilmu laduni tidak boleh menggantikan kedudukan wahyu Allāh Ta'ālā yang diturunkan kepada para nabiNya.²²²

Merujuk kepada keistimewaan tersebut, tidak sepatutnya *ahli ma'rifah* tunduk kepada *ahli dunia*.²²³ Sesungguhnya janji Allāh Ta'ālā tentang dunia amatlah sedikit²²⁴ dan janji Allāh Ta'ālā di akhirat nanti amatlah banyak.²²⁵

Hasil daripada itu dapatlah difahami bahawa *ma'rifah* merupakan pengalaman langsung hasil kehidupan sufi bersama Allāh Ta'ālā. Ia lebih khusus dan teristimewa

²²¹ Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Syawkānī (1937H.), *Qaṭr al-Walī 'alā Hadīth al-Walī 'aw Walāyah Allāh wa al-Ṭarīq Ḥayh*, (ed.) Ibrāhīm Ibrāhīm Hilāl, t.c., Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, h. 171.

²²² Sārah bt. 'Abd al-Muḥsin (1991), *op.cit.*, h. 189-190.

²²³ Zākī Mahmūd (1994) *al-Insān*, *op.cit.*, h. 111.

²²⁴ al-Ghazālī (1979) *Risālah*, *op.cit.*, h. 56.

²²⁵ Surah al-Nisā' (4): 77

²²⁶ Surah al-Baqarah (2): 269.

daripada ilmu-ilmu yang diperolehi daripada akal seperti ilmu hisab, ilmu sains, ilmu ukur atau daripada *naqal* seperti ilmu hadīth, ilmu sejarah dan sebagainya.²²⁶

3.5. Hakikat Hati, Roh, Akal Dan Jiwa (*al-Nafs*)²²⁷

Hati menurut Imām al-Ghazālī mempunyai dua pengertian. Pengertian pertama ialah segumpal daging yang berbentuk bulat panjang dan terletak di dada sebelah kiri. Di dalamnya terdapat rongga-rongga yang mengandungi darah hitam dan berperanan sebagai roh. Hati ini juga terdapat pada haiwan bahkan juga pada orang-orang yang telah mati.²²⁸

Pengertian kedua ialah hati dalam erti kata yang halus, bersifat Ketuhanan dan rohaniyah.²²⁹ Hati dalam pengertian yang kedua ini merupakan hakikat insan yang berkemampuan untuk mendapatkan ilmu pengetahuan dan sebagai *mukallaf* terhadap segala perintah dan larangan Allāh Ta‘ālā. Hati rohani pula berkait rapat dengan *mukāshafah*. Mendalami hati dalam pengertian ini, membolehkan terbukanya rahsia alam roh.²³⁰

²²⁶ Musa Fathullah Harun (1996), *op.cit.*, h. 244.

²²⁷ Keterangan lanjut tentang hakikat Roh, akal, akal, hati dan jiwa, bandingkan dengan Salasih bt Hanim Hamjah (1999), “Falsafah Kebahagiaan Menurut Imam al-Ghazali: Kajian Terhadap kefahaman Masyarakat Melayu Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur”, (Tesis M.A, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1999), h. 107-111.

²²⁸ al-Ghazālī (t.t), *Rawḍah*, *op.cit.*, h. 60 dan Farid Jabre (1958), *La Nation de la Marifa*, *op.cit.*, h. 172.

²²⁹ al-Ghazālī (t.t), *Rawḍah*, *ibid.*, dan Farid Jabre (1958), *ibid.*

²³⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī (1988), *Taqrīb al-Turāth Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn*, (ed.) Islāh ‘Abd al-Salām al-Riṭā’i wa ‘Abd al-Sābūr Syāhīn, c.1, Kaherah: Markaz al-Ahrām li al-Tijārah wa al-Nasyr, h. 245-246.

Roh juga mempunyai dua pengertian. Pengertian pertama bermaksud jisim halus yang bersumber daripada rongga hati rohani. Ianya disebarkan keseluruh bahagian badan dengan perantaraan urat-urat dan otot-otot.²³¹ Roh mengikut ilmu perubatan pula ialah wap yang halus yang terjadi daripada kepanasan hati. Manakala menurut ilmu agama pula, roh berperanan untuk mengubati hati sehingga dapat di hantar ke sisi Allāh Ta'ālā.²³²

Roh pada pengertian yang kedua pula ialah suatu sifat halus yang wujud pada manusia yang dapat mengetahui sesuatu. Roh menurut pengertian ini bersifat ajaib dan Ketuhanan yang tidak dapat difahami oleh akal pemikiran manusia.²³³

Akal juga mempunyai dua pengertian. Pengertian pertama bermaksud akal yang berperanan untuk mengetahui hakikat sesuatu kerana sifat akal itu sendiri berilmu dan terletak di dalam hati. Pengertian kedua pula bermaksud akal yang boleh mendapatkan ilmu iaitu sama ada dengan hati rohani yang merupakan punca segala ilmu.²³⁴

Al-Muḥāsibī juga mentakrifkan akal sebagai suatu tabiat yang dicampakkan oleh Allāh Ta'ālā pada kebanyakan makhluknya. Manusia tidak boleh menciptanya

²³¹ al-Ghazālī (t.t), *Rawḍah*, op.cit., h. 59

²³² al-Ghazālī (1988), *Taqrīb al-Turāth Iḥyā'*, op.cit., h. 247.

²³³ *Ibid.*, h. 247.

²³⁴ al-Ghazālī (t.t), *Rawḍah*, op.cit., h. 61.

sendiri dan tidak juga diperoleh melalui *dzawq* dan rasa pancaindera. Dengan akal manusia juga dapat mengenal kebaikan dan kemudaratan.²³⁵

Manakala menurut al-Kindī, akal dapat dibahagikan kepada dua iaitu akal yang wujud bukan pada manusia dan akal yang wujud pada manusia. Akal yang bukan pada manusia adalah asas kepada kategori akal yang wujud pada manusia dan ia bertanggung jawab melancarkan proses penaakulan. Adapun akal yang wujud pada manusia dibahagikan kepada tiga peringkat, iaitu akal sedia menerima sebagai taakulan, akal yang telah mencapai faedah dari taakulan yang lampau dan akal zahir hasil daripada aktiviti-aktiviti penaakulan.²³⁶

Al-nafs juga mempunyai dua pengertian. Pengertian pertama ialah daya marah dan syahwat di dalam diri manusia. Pengertian kedua pula ialah hakikat manusia itu sendiri atau Zatnya (badan). Nafsu dalam pengertian pertama ini bersifat dengan sifat yang berbagai-bagai bergantung kepada keadaan seperti *Muṭma'innah* (tenang), *lawwāmah* dan *Ammārah* (tercela).²³⁷ Nafsu *Ammārah* yang dicela itu adalah sama dengan nafsu pada pengertian pertama. Manakala nafsu yang dipuji (*Muṭma'innah*)

²³⁵ al-Hārith al-Asad al-Muḥāsibī (1969), *al-Masā'il fī 'A'māl al-Qulūb wa al-Jawāriḥ wa al-Makāsib wa al-'Aql*, (ed.) 'Abd al-Qādir Ahmad 'Atā, t.c., Kaherah: 'Alām al-Kutub, h. 237.

²³⁶ Wan Suhaimi b. Wan Abdullah (2000), "Falsafah al-Kindī Tentang Akal: Analisis Awalan dan Terjemahan *Risālah fī al-'Aql*", *Jurnal Afkār*, bil. 1, Jun 2000, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, h. 84.

²³⁷ Di akhir *Risālah*, Imām al-Ghazālī membahagikan nafsu secara terperinci kepada tujuh bahagian iaitu *nafsu al-Ammārah* seperti bakhil dan tamak, *nafsu Lawwāmah* seperti sombong dan bermewah, *nafsu al-Muḥammah* seperti berani dan tawaduk, *nafsu al-Muṭma'innah* seperti seperti tawakkal dan syukur, *nafsu al-Rādhiyyah* seperti kemuliaan keikhlasan, *nafsu al-Mardhiyyah* seperti taqarrub dan tafakkur dan *nafsu al-safiyyah* seperti belas kasihan dan sejahtera. Selanjutnya sila rujuk al-Ghazālī (1979), *Risālah*, op.cit, h. 64-65.

adalah sama dengan nafsu pada pengertian kedua kerana ia adalah zat insan itu sendiri yang mengetahui tentang Allāh Ta'ālā dan segala ilmu pengetahuan.²³⁸

Di dalam *Risālah*, Imām al-Ghazālī mengibaratkan nafsu *Ammārah* (tercela) seperti perasaan benci dan membangga diri, nafsu *lawwāmah* dianggap seperti hati dan nafsu *Muṭma'innah* (nafsu tenang) dianggap sebagai roh.²³⁹

Apabila perbezaan di antara ke empat-empat elemen yang wujud dalam diri insan itu, maka jelaslah kepada kita bahawa hati, roh, akal dan jasad bukanlah suatu yang sama bahkan ianya adalah berbeza dan mempunyai fungsi jelas serta berlainan.

Imām al-Ghazālī di dalam kitab *al-Ma'ārif al-'Aqliyyah* amat menekankan penggunaan akal dan ianya lebih mulia daripada hati dan dalam situasi yang lain beliau mempertahankan hati sebagai jalan terbaik untuk mencapai *ma'rifah Allāh*.²⁴⁰

Pandangan ini telah disokong oleh Syaikh 'Abd Ḥalīm Maḥmūd ketika mengupas "*al-Munqidh min al-Ḍalāl*" katanya, jalan untuk mengenal Allāh Ta'ālā adalah dengan menggunakan hati. Ini kerana mengenal Allāh Ta'ālā itu termasuk di

²³⁸ al-Ghazālī (1988), *Taqrīb al-Turāth al-Iḥyā'*, *op.cit.*, h. 247-248.

²³⁹ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 37

²⁴⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1963), *al-Ma'ārif al-'Aqliyyah*, (ed.). 'Abd al-Karīm 'Uthmān, c.1., Damsyiq: Dār al-Fikr, h. 45-46. Kadang-kadang Imām al-Ghazālī menjadi hati lebih mulia daripada akal seperti dalam kitabnya *Kimyā' al-Sa'ādah*. Hal ini berlaku disebabkan beliau mengikut keadaan dan topik perbincangan yang sentiasa berubah mengikut keperluan semasa. Begitu juga keadaannya ketika Imām al-Ghazālī menafikan ahli falsafah yang mengingkari kebangkitan semula fizikal di hari pembalasan dalam *Tahāfut al-Falāsifah* dan sebaliknya dalam *Mēzām al-'Amal* dan dalam *al-Munqidh*. Pernyataan ini telah disokong oleh Sulaymān Dunyā. Selanjutnya lihat Sulaymān Dunyā (1971), *al-Ḥaqiqah*, *op.cit.*, h. 67-68.

dalam aspek akidah yang hanya boleh dihayati oleh manusia melalui hati dan roh keimanan sahaja. Sedangkan roh itu adalah urusan Allāh Ta'ālā yang tidak mampu dijangkau oleh akal pemikiran manusia yang amat terbatas.

Sebenarnya golongan yang mementingkan akal dalam mengenal Allāh Ta'ālā sebenarnya mengundang kepada kelemahan dan kepincangan dalam berakidah. Contohnya golongan Muktazilah yang menyakini dengan akal manusia boleh menyingkap alam ghaib sehingga mereka merasakan tidak perlu lagi kepada perutusan para rasul. Bagi mereka, fungsi wahyu yang diutuskan itu hanyalah untuk memperkukuh dan menyempurnakan apa yang telah diketahui oleh akal.²⁴¹ Kelemahan yang amat ketara sekali ialah mereka seolah-olah tidak mengiktiraf pengutusan rasul-rasul yang menyebarkan berita-berita ghaib, sedangkan mereka mempercayai bahawa mengimani rasul itu termasuk di dalam rukun iman yang lima.²⁴²

Begitu juga Sa'īd Ḥawā sendiri bersependapat dengan Imām al-Ghazālī yang mengatakan bahawa *waṣīlah* untuk mengenal Allāh Ta'ālā (*ma'rifah Allāh*) ialah dengan menggunakan akal dan hati. Beliau menjelaskan lagi, ianya merujuk kepada Allāh Ta'ālā dan dirasai dengan hati sehingga dapat menyelami semua itu dengan perasaan yang amat dalam, lebih jauh dari apa yang hanya dapat difikirkan dengan

²⁴¹ Muhammad Kamil b. Abdul Majid (1993), *Beberapa Aspek Dalam Ilmu al-Kalam Mengikut Ibn Taymiyyah*, c. 1, Kuala Lumpur: Media Ilmu, h. 73.

²⁴² Muhammad 'Abduh (1956), *Risālah al-Tawḥīd*, al-Azhar: Maktabah Muhammad 'Alī Ṣobih Wa Awlāduhū, h. 122.

akal. Akal hanyalah langkah permulaan sahaja dan selebihnya dilakukan dengan hati.²⁴³

Imām al-Ghazālī berpendapat, manusia dianugerahkan badan, roh, dan jiwa (nafsu) berbanding dengan haiwan yang hanya diberikan badan dan roh sahaja.²⁴⁴

Oleh itu keistimewaan yang wujud pada manusia itu menjadikannya sebagai pembimbing makhluk lain di bumi. Firman Allāh Ta‘ālā yang bermaksud:

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi”.

Terjemahan Surah al-Baqarah (2): 30

Di dalam tafsir *Pimpinan al-Rahmān*, menyebut perkataan “*khalīfah*” bermaksud seseorang yang dipertanggung jawabkan oleh Allāh Ta‘ālā untuk mengatur kehidupan manusia di bumi berdasarkan wahyu dan syariat Allāh demi mencapai kehidupan yang diredhai Allāh Ta‘ālā.

Imām al-Ghazālī mempamerkan hati sebagai raja dan badan sebagai negara. Sekiranya baik raja yang memerintah maka baiklah negara dan rakyat yang ditadbirnya.²⁴⁵

²⁴³ Sa‘īd Hawā (1981), *Tarbiyyatunā al-Rūhiyyah*, c. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 194.

²⁴⁴ al-Ghazālī (tt), *Mi‘rāj al-Sālikīn* dalam *Majmū‘ al-Rasā’il*, *op.cit.*, h. 62-63 dan Harun Nasution (1989), *Filsafat Agama*, c. 7., Jakarta: Terbitan Bulan Bintang, h. 86.

²⁴⁵ al-Ghazālī (1967), *Ihyā’*, j. 3, *op.cit.*, h. 9.

Jiwa tidak akan hancur ketika hancurnya badan. Di dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, Imām al-Ghazālī ada menyatakan bahawa jiwa akan terus kekal apabila bercerai dari badan (mati).²⁴⁶ Jiwa inilah juga yang akan naik bertemu Allāh Ta‘ālā seterusnya menerima pembalasan sama ada pembalasan baik atau pun buruk. Firman Allāh Ta‘ālā yang bermaksud:

“Wahai orang yang mempunyai jiwa yang sentiasa tenang, tetap dengan kepercayaan dan bawaan baiknya, Kembalilah kepada Tuhanmu dengan keadaan engkau berpuas hati (dengan segala nikmat yang diberikan), lagi diredhai (di sisi Tuhanmu), serta masuklah dalam kumpulan hamba-hambaKu yang berbahagia, dan masuklah ke dalam syurgaKu”.

Terjemahan Surah al-Fajr (89): 27-30

Dalam hal ini, Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī pula berpendapat jiwa (nafs) ialah suatu jauhar yang berdiri dengan zatnya sendiri. Ianya tidak memerlukan jisim untuk kekal akan tetapi jisim memerlukan jiwa untuk kekal.²⁴⁷ Kekekalan jiwa ini jeias ketika dalam tidur, jiwa boleh keluar dari badan dan pergi ke alam ghaib sedangkan badan manusia tetap kaku seperti mayat. Ini juga menunjukkan jauhar jiwa itu lebih berupaya daripada jauhar badan (jisim).²⁴⁸

Menurut Ibn Sinā, hubungan di antara jiwa dengan jasad merupakan ikatan untuk mentadbir, menunjuk jalan dan mengawasi jisim dalam melakukan *aḥwāl*

²⁴⁶ Abū Hāmid al-Ghazālī (1966), *Tahāfut al-Falāsifah*, (ed.) Sulaymān Dunyā, c. 4., Kaherah: Dār al-Ma‘ārif bi Miṣr, h. 287.

²⁴⁷ Fath Allāh Khallāf (1976), *Falsafah al-Islāmiyyah ‘Ind Ibn Sinā Wa al-Ghazālī Wa Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, al-Iskandariyyah: Dār al-Jāmi‘at al-Miṣriyyah, h. 398.

badan.²⁴⁹ Hasil daripada itu, beliau menyakini bahawa mengenali jiwa (*ma'rifat al-nafs*) merupakan jalan untuk mengenali Allāh Ta'ālā (*ma'rifah Allāh*) yang menjadi sumber kebahagiaan di dunia dan juga di akhirat.²⁵⁰

Oleh itu, penekanan yang diberikan oleh Imām al-Ghazālī dalam ilmu tasawwuf amat tepat sekali. Ini kerana dasar ilmu tasawwuf itu sendiri adalah untuk mendidik jiwa (*al-nafs*) seterusnya menjuruskan hati mengikut aturan syariat yang di bawa oleh Nabi Muḥammad s.a.w.

3.6. Langkah-langkah Untuk Mencapai Ma'rifah

Dalam mencapai *ma'rifah Allāh*, ahli sufi berjaya mendisiplinkan diri untuk patuh kepada Allāh Ta'ālā. Dalam hal ini, disiplin yang ketat serta *riyāḍah al-nafs* yang berterusan menemukan segala impian mereka. Sehingga sampai ke suatu tahap di mana pada pandangan 'ārif tiada yang lain kecuali Allāh, tiada yang wujud kecuali Allāh dan segala gerak laku, kasih sayang dan semua yang berlaku di alam ini adalah di bawah telunjuk dan perbuatan Allāh Ta'ālā.²⁵¹

Beberapa kaedah atau cara yang dilakukan oleh ahli sufi untuk mencapai tujuan murni mereka. Di Antara kaedah yang diamalkan oleh ahli sufi ialah:

²⁴⁸ *Ibid.*, h. 138.

²⁴⁹ *Ibid.*, lihat Samih 'Atif al-Zin (1993), *op.cit.*, h. 98.

²⁵⁰ Ibn Sinā (1025H.), *Mabḥath 'an al-Kawni al-Nafsāniyyah*, t.c., Kaherah: T.P., h. 16.

²⁵¹ al-Taftazānī (1979), *Madkhal*, *op.cit.*, h. 176.

3.6.1 Kaedah Mengenal Diri (*ma'rifah al-nafs*)²⁵²

Mengenal diri dianggap aspek yang paling penting dalam mencapai *ma'rifah* Allāh. Ini kerana, di kalangan seluruh ciptaan Allāh Ta'ālā hanya manusia sahaja yang berkemampuan berfikir dan hanya manusia sahaja yang dianugerahkan akal. Al-Qur'ān berulang kali menyeru agar merenung sejenak kejadian Allāh Ta'ālā dalam dunia ini dan ciptaan yang paling hanpir dan terpenting ialah kejadian manusia itu sendiri²⁵³. Seperti firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud:

"Maka hendaklah manusia memerhatikan, dari apakah dia diciptakan".

Terjemahan Surah al-Tāriq (86): 5

Imām al-Ghazālī berpendapat bahawa mengenal diri (*ma'rifah al-nafs*) merupakan kunci untuk mengenal Allāh Ta'ālā (*ma'rifah Allāh*). Menyelidiki asal kejadian diri dan penciptaan manusia sebenarnya boleh menguatkan lagi keimanan dan ketaqwaan kepada Allāh Ta'ālā. Beliau telah menghuraikan hal ini secara

²⁵² Imām al-Ghazālī menghuraikan hal ini dalam *Kimiyā' al-Sa'ādah* bahawa mengenal diri itu merangkumi mengenal diri yang zahir seperti kaki, telinga dan seumpamanya sehingga sampai ke suatu tahap mengenal hakikat diri sendiri seperti dari apa manusia diciptakan, di mana hala tuju hidup manusia di akhirat nanti, kebahagiaan dan kesengsaraan sehingga sampai kepada penyaksian Allāh dan melepaskan diri dari ikatan nafsu syahwat.

²⁵³ Syed Muhamad Dawilah al-Edrus (1999), *op.cit.*, h. 434.

terperinci di dalam kitabnya *Kimiyā' al-Sa'ādah*.²⁵⁴ Kenyataan ini juga bertepatan dengan firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud:

"Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Qur'ān adalah benar".

Terjemahan Surah al-Fuṣṣilat (41): 53

Ini di sokong oleh kata-kata hukama' yang berbunyi:²⁵⁵

من عرف نفسه فقد عرف ربه

Terjemahan: "*Sesiapa yang mengenali dirinya, nescaya ia mengenali TuhanNya*".

Berhubung dengan persoalan ini, Najm al-Dīn Amīn al-Kurdī di dalam "*Tanwīr al-Qulūb*", bersetuju dengan pandangan Imām al-Ghazālī ini. Menurut beliau lagi, orang yang mengenali dirinya akan mengenal Tuhannya dengan segala

²⁵⁴ al-Ghazālī (t.t) *al-Munqidh min al-Dalāl wa ma'ahū Kimiyā' al-Sa'ādah*, op.cit., h. 108, lihat 'Abd al-Fattāh Muḥammad (2000) *al-Taṣawwuf*, op.cit., h. 123 dan Mustafā Zahri (1984), op.cit., h. 121-124.

²⁵⁵ Ulamak berbeza pendapat mengenai kata-kata ini. Sesetengah mereka mengatakan ia adalah ḥadīth Nabi s.a.w. dan sesetengahnya pula mengatakan ianya adalah kata-kata hukama'. Imām al-Ghazālī contohnya di dalam *Kimiyā' al-Sa'ādah*, mengatakan ia adalah ḥadīth Nabi s.a.w. Rujuk al-Ghazālī (t.t), *al-Munqidh min al-Dalāl wa Ma'ahū Kimiyā' al-Sa'ādah*, op.cit., h. 108-109 dan al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, op.cit., h. 3. Begitu juga al-Sulamī di dalam *Rawḍah al-Ta'rīf bi al-Ḥubb al-Syarīf*, mengatakan ia adalah ḥadīth Nabi s.a.w. lihat Lisān al-Dīn Ibn Khatīb al-Sulamī (t.t), *Rawḍah al-Ta'rīf bi al-Ḥubb al-Syarīf*, (ed.) Muḥammad al-Kattānī, j. 2, Rābat: Dār al-Thaqāfah, h. 434 dan 619. Manakala Syed Muḥammad Naquib al-'Attās di dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri* berpendapat ia bukanlah ḥadīth Nabi s.a.w. tetapi kata-kata Yahyā bin Mu'āz al-Rāzī. Kata-kata ini di sebut dalam kitab *Muntahā*, *Ṣyarah al-'Asyiqin* dan kitab *Asrār al-'Arifin* karangan Hamzah Fansuri. Selanjutnya rujuk Syed Muḥammad Naquib al-'Attās (1970), *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press, h. 329-353, lihat Abdul Fattah Haron (1992), *Beberapa*

ketinggian dan keagungan. Manakala orang yang tidak mengenali dirinya maka dia terlebih jahil di sisi Tuhannya.²⁵⁶

Mengenal diri dan mengenal Allāh mempunyai hubungan amat rapat. Dalam hal ini, Imām al-Ghazālī memperumpamakan sifat dan perbuatan insan itu adalah sama dengan sifat dan perbuatan Allāh Ta'ālā. Sebagai contoh, sifat hidup, mengetahui, berkuasa dan sebagainya. Dari segi perbuatan insan seperti keupayaan menjaga, mengurus serta mentadbir alam.²⁵⁷ Sifat insan bukan sahaja menjadi gambaran kepada sifat-sifat Allāh Ta'ālā akan tetapi wujudnya jiwa insan itu sebenarnya membawa keinsafan terhadap kewujudan Allāh Ta'ālā.²⁵⁸

Untuk menjelaskan lagi hal ini, penyerupaan sifat dan perbuatan Allāh Ta'ālā dengan sifat dan perbuatan hamba bukan diukur secara zahir akan tetapi diukur dari sudut pengambilan dalil (*al-istidlāl*)²⁵⁹ atau untuk dijadikan hujjah sahaja. Sedangkan

Masalah Utama Dalam Tasawwuf, c. 2, Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri (JPM), h. 29-34. Bandingkan dengan Salasiah bt. Hanim Hamjah (1999), *Falsafah Kebahagiaan*, *op.cit.*, h. 101.

²⁵⁶ Najm al-Din Amin al-Kurdi (t.t), *Tauwīd al-Qulūb fī Mu'āmalah 'Allāh al-Ghuyūb*, t.c., T.TP: Dār al-Fikr, h. 464.

²⁵⁷ Abū Hāmid al-Ghazālī (t.t), *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs*, Kaherah: Maktabah al-Istiqāmah, h. 198 dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad (2000), *op.cit.*, h. 123.

²⁵⁸ Mustafā Zahri (1984), *op.cit.*, h. 124.

²⁵⁹ *Istidlāl* ialah aktiviti akal secara mantiq yang mengubah suatu pemikiran yang diketahui (*al-Ma'lūm*) kepada suatu pemikiran yang tidak diketahui (*al-Majhūl*). Kadang-kala ia berlaku daripada cara pemikiran umum kepada khusus (*Istidlāl Istinhāf*) atau dari pemikiran khusus kepada umum (*Istidlāl Istiqrā'ī*). Sila rujuk 'Abd al-Mun'im al-Hafnī, (t.t) *al-Mawṣū'ah al-Falsafiyah*, c. 1, Beirut: Dār Ibn Zaydān, h. 454.

semua mengetahui bahawa Allāh Ta‘ālā bersih dari segala penyerupaan makhluk.²⁶⁰

Ini bertepatan dengan firman Allāh Ta‘ālā yang bermaksud:

“Tiada suatu pun yang sebanding dengannya (dengan zat, sifat dan pentadbirannya) dan dialah yang amat Mendengar lagi Maha Melihat”

Terjemahan Surah al-Syūrā (42): 11

Dapat disimpulkan di sini bahawa memerhatikan setiap kejadian diri serta keindahan alam sekitar memberi kemanfaatan kepada kehidupannya. Oleh itu naluri semulajadi manusia akan menyimpulkan bahawa semua itu dijadikan oleh pencipta Yang Maha Kuasa²⁶¹.

3.6.2 Kaedah Penyucian Jiwa (*Tadhkiyyah al-Nafs*)

Penyucian jiwa (*tadhkiyyah al-nafs*) boleh diertikan dengan *mujāhadah al-nafs*. Ia merupakan suatu usaha yang gigih dan bersungguh-sungguh untuk membersihkan dan menyucikan jiwa dari sifat-sifat yang tercela.²⁶² Elemen yang penting dalam proses *tadhkiyyah al-nafs* dalam taṣawwuf ialah kosep *Takhallī* (mengosongkan diri dari sifat-sifat yang tercela) dan konsep *Taḥallī* (menghiasi diri dengan sifat-sifat yang

²⁶⁰ al-Ghazālī (t.t), *Ma‘ārij al-Quds*, op.cit., h. 197 dan Maḥmūd Hamdī Zaqqāq (1981), *al-Manhaj al-Falsafī Bayna al-Ghazālī wa Dīkār*, c. 2, Kaherah: Maktabah al-Anjelo al-Miṣriyyah, h. 113-118.

²⁶¹ Ramli Awang (2003), *Sejarah Tuhan*, c. 1, Kuala Lumpur: Pts Publications And Distributors Snd. Bhd., h. 47.

²⁶² Mohd Sulaiman Yasin (1992), *Akhlaq Dan Tasawwuf*, Bangi: Yayasan Salman, h. 219-220.

terpuji). Ini kerana, pembentukan jiwa adalah berkait rapat dengan pembentukan akhlak dan masyarakat. Oleh itu pembentukan masyarakat yang baik adalah bermula dengan pembentukan peribadi yang baik. Seseorang itu tidak mungkin hidup tenang dalam sebuah masyarakat yang rosak walaupun dirinya mempunyai nilai akhlak yang tinggi.²⁶³

Konsep *tadhkiyyah al-nafs* juga diamalkan oleh penganut kebanyakan agama besar di dunia seperti agama Hindu, Kristian, Buddha dan sebagainya. Namun begitu ia menjuruskan kepada kependetaan²⁶⁴ semata-mata. Konsep kependetaan ini amat terkenal di kalangan penganut ajaran Buddha.²⁶⁵

3.6.2.1 Definisi *Tadhkiyyah al-Nafs*

Menurut Ibn Manzur, *al-nafs*²⁶⁶ mempunyai dua pengertian. Pengertian pertama dengan makna roh atau jiwa yang bermaksud keluarnya roh apabila ia meninggal dunia. Makna dalam konteks ini adalah sama dengan pengertian di dalam *Encyclopedia of Islam* iaitu jiwa dan roh.²⁶⁷ Manakala pengertian kedua dengan makna zat atau hakikat sebenar tentang sesuatu. Perkataan *al-nafs* disini bererti zat

²⁶³ Sayyid 'Alī Fādī Allāh al-Husnā (1978), *Akhlaq al-Islām*, j. 2, Beirut: Dār al-Zahrā', h. 11.

²⁶⁴ Kependetaan bermaksud meninggalkan keduniaan dan hanya mementingkan roh sahaja sebagaimana hidup seorang sami dan paderi. Bagi mereka itulah ajaran agama yang sebenar. Lihat Ramli Awang (2003), *op.cit.*, h. 136.

²⁶⁵ *Ibid*, h. 127-133.

²⁶⁶ Definisi *al-nafs* ini juga telah dihuraikan dibahagian terdahulu, iaitu perbezaan di antara *al-nafs* (jiwa), hati, akal, roh dan badan. Sila lihat al-Ghazālī (t.t), *Rawḍah*, *op.cit.*, h. 60.

atau hakikat benda itu sendiri.²⁶⁸ Di dalam *Insiklopedia Islam*, nafsu bermaksud jiwa atau roh atau *anomi somatica* merupakan bahagian yang tidak nampak dalam badan dan mempengaruhi tindakan atau sikap dalam kehidupan seseorang. Ia juga diertikan sebagai suatu keinginan yang keras, kehendak hati yang kuat atau dorongan hati untuk melakukan sesuatu yang melampau dan kurang baik.²⁶⁹ Menurut *Kamus Dewan*, perkataan *al-nafs* diertikan sebagai kehendak hati atau keinginan manusia untuk mendapatkan sesuatu perkara.²⁷⁰

Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah* membahagikan *al-nafs* kepada dua iaitu suatu yang *latīfah* (seni) tercorok di dalam hati tempat bagi akhlak yang terpuji dan hina, seperti sifat cela, zalim, marah dan sebagainya. *al-Nafs* pada pentakrifan yang kedua iaitu suatu yang *latīfah* tercorok di dalam hati tempat bagi akhlak yang terpuji.²⁷¹

Imām al-Ghazālī di dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* menyebut bahawa perkataan *al-nafs* itu mempunyai dua pengertian, pertamanya sesuatu yang menjadi tempat tumpuan kekuatan, sifat marah dan syahwat manusia, di mana ia merupakan sebab bagi semua sifat tercela yang terdapat dalam diri manusia. Kedua, iaitu diri manusia

²⁶⁷ Ibn Manzūr (1994), j. 6, *op.cit.*, h. 233, lihat M Th Houtuma and Wensick (1986), *Encyclopedia of Islam*, j. 3, Luzon: London, h. 827.

²⁶⁸ Ibn Manzūr (1988), *Ibid.*, lihat al-Ghazālī (t.t.), *Rawdah*, *op. cit.*, h. 60.

²⁶⁹ *Ensiklopedia Islam* (1988), Malaysia Encyclopedia Research Center Berhad, j. 7, c. 1, h. 234-240.

²⁷⁰ Teuku Iskandar (1984), *op.cit.*, h. 785.

²⁷¹ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 32.

dengan hakikat kemanusiaannya. Ia menjurus kepada peribadi dan zat manusia itu sendiri.²⁷²

Oleh itu, *al-nafs* dapat disimpulkan sebagai jauhah yang kekal pada diri setiap manusia. Setiap perbuatannya (baik atau buruk) akan dihitung serta akan menerima pembalasan di akhirat kelak.²⁷³

Tadhkiyyah pula bermaksud pembersihan, penyucian dan penyuburan. *Tadhkiyyah* ialah usaha yang gigih dan bersungguh-sungguh untuk membersihkan dan menyucikan diri insani (*nafsān*) dari sifat yang rendah dan hina, buruk lagi keji (*maḥmūdah*), kemudian menghiasinya dengan sifat yang tinggi dan mulia (*madhmūmah*).²⁷⁴

Dalam hal ini, manusia berhak mengemudikan nafsu mereka sama ada redha dengan sifat jahat nafsu atau berpaling dari sifat nafsu tersebut.²⁷⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allāh di dalam kitabnya *al-Ḥikam* ada menyebut:

“Asal setiap kemaksiatan, kelalaian dan kesyahwatan ialah redha dengan nafsu, manakala asal setiap ketaatan pula ialah dengan menjaga nafsu serta tidak redha dengan nafsu tersebut”²⁷⁶

²⁷² al-Ghazālī (1967), *Iḥyā’*, *op.cit.*, juz 3, h. 5, lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī (2000), *Mukhtaṣar Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Hj. Osman Jantan (terj.), *Pedoman Orang Mukmin*, c. 1, Singapura: Pustaka Nasional, h. 273-274.

²⁷³ Zākī Maḥmūd (1994), *op.cit.*, h. 124.

²⁷⁴ Mohd Sulaiman Yasin (1992), *op.cit.*, h. 219-220.

²⁷⁵ Zākī Maḥmūd (1994), *op.cit.*, h. 139.

²⁷⁶ Ahmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandārī, (t.t), *al-Ḥikam*, Kaherah: Maktabah al-Qāherah, h. 29-30.

Kesimpulannya, *tadhkiyyah al-nafs* merupakan latihan yang mengandungi dua sudut, iaitu proses yang membuang sifat yang rendah dan tercela yang disebut *takhallī* dan menghiasinya dengan sifat-sifat yang mulia dan terpuji dalam diri manusia yang disebut *taḥallī*. Seterusnya proses ini akan melahirkan insan yang bertanggung jawab terhadap setiap tuntutan syariat. Seterusnya mereka akan berusaha mengangkat sifat-sifat nafsu dari tahap *Ammārah bi al-Sū'* (kearah kejahatan) kepada tahap redha dan tenang hasil daripada keyakinan yang tinggi kepada Allāh Ta'ālā.²⁷⁷

Selain usaha dan kegigihan dalam melawan nafsu, *tazkiyah al-nafs* juga tertakluk kepada kurniaan dan rahmat Allāh Ta'ālā kepada manusia.²⁷⁸ Perkara ini difahami melalui firman Allāh Ta'ālā yang bermaksud:

"Maka sekiranya tidak kerana kurniaan Allāh Ta'ālā ke atas kamu dan rahmatNya, nescaya tidak seorang pun dikalangan kamu dapat mentazkiyahkan dirinya, akan tetapi Allāh Ta'ālā yang mentazkiyahkan sesiapa yang dikehendakiNya. Dan Allāh Ta'ālā Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

Terjemahan Surah al-Nūr (24): 21

Oleh itu, penyucian jiwa dari tipu daya nafsu menjadi asas kepada kejayaan mukmin serta tuntutan utama dalam beribadah kepada Allāh Ta'ālā.²⁷⁹

²⁷⁷ Ahmad Ibn Taymiyyah (1381H), *Majmū' al-Fatāwā 'Ilm al-Sulūk*, j. 1, Riyadh: Matobi' al-Riyādī, h. 625.

²⁷⁸ Mohd Sulaiman Yasin (1992), *op.cit.*, h. 216, lihat Zakaria Stapa (1995), *Akhlaq dan Tasawwuf*, Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd, h. 54.

²⁷⁹ Wahbah al-Zuhaylī (1995), *op.cit.*, h. 58.

3.6.2.2 *al-Nafs* Dalam *al-Qur’ān*

Di dalam *al-Qur’ān* banyak menggunakan perkataan *al-nafs*. Perkataan *al-nafs* ini mengandung pelbagai makna dan pengertian. Bagaimanapun, makna yang mencangkupi pengertian dari segi bahasa dan istilah ialah seperti firman Allāh Ta’ālā di dalam *al-Qur’ān*.²⁸⁰

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

Surah *al-Isrā’* (17): 85

Terjemahannya: “Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan, roh itu urusan Tuhanku”

Dalam ayat ini, al-Ṭabarī menjelaskan bahawa roh yang disebut di dalam ayat tidak boleh diuraikan lagi kecuali Allāh Ta’ālā, sepertimana yang dikehendaki oleh kaum Yahudi. Bahkan Nabi s.a.w. sendiri tidak mengetahuinya.²⁸¹ Dalam ayat yang lain, Allāh Ta’ālā berfirman :

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَاقِبِهَا فِيمِنْكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

Surah *al-Zumar* (39): 42

Terjemahannya: “Allāh Ta’ālā yang mengambil jiwa manusia itu ketika wafatnya dan ketika tidurnya sebelum wafat. Lalu ditahannya

²⁸⁰ Khalāf Muḥammad al-Husaynī (t.t), *al-Qur’ān Yabdu Dhakulām al-Awḥām* (terj.) Ismail Muḥammad Hasan, Terengganu: Yayasan Islam Terengganu, h. 299.

²⁸¹ Abī Ja’far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (1968), *Jamī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl al-Qur’ān*, juz. 15, c. 3, Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūhū, h. 155.

jiwa yang sudah mati, serta dikembalikan jiwa yang lain (yang sedang tidur) ”.

Sayyid Quṭb di dalam tafsirnya menjelaskan bahawa Allāh Ta‘ālā mengambil nyawa atau jiwa manusia apabila cukup ajalnya. Begitu juga di waktu tidur dengan tidak dikembalikan disebabkan ajalnya di waktu tidur. Hanya Allāh Ta‘ālā yang berkuasa mencabut nyawa hambanya di waktu tidur dan juga di waktu jaga.²⁸²

Selain daripada itu, ada juga ayat-ayat yang menyebut tentang *al-nafs* itu dengan makna diri manusia, sama ada secara umum atau khusus iaitu jasad dan rohnya.²⁸³ Firman Allāh Ta‘ālā :

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ

Surah al-Baqarah (2): 48.

Terjemahannya: “*Jagalah dirimu dari azab hari qiamat yang pada hari itu seseorang tidak dapat membela orang lain walau sedikit pun*”.

Al-Ṭabarī mengingatkan bahawa tidak seorang pun yang dapat menyelamatkan orang lain pada pembalasan di akhirat kelak.²⁸⁴

²⁸² Sayyid Quṭb (1995), *Fī Zilāl al-Qur‘ān*, c. 14., Kaherah. Dār al-Syurūq, h. 3055.

²⁸³ al-Husaynī (t.t), *al-Qur‘ān, op.cit.*, h. 299.

²⁸⁴ al-Ṭabarī (1968), juz. 1, *op.cit.*, h. 266.

Terdapat juga ayat al-Qur'ān yang menggunakan kalimah *al-nafs* dengan makna nafsu syahwat atau keinginan manusia. Di antara ayat-ayat al-Qur'ān yang memperkatakannya ialah :

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ

Surah Yūsuf (12): 53

Terjemahannya: “*Sesungguhnya nafsu manusia itu sangat menyuruh melakukan kejahatan*”.

Dalam hal ini, para ulamak menjelaskan bahawa nafsu syahwat itu perlu dijaga dari segala kecacatan. Ini kerana, nafsu akan mengikut syahwat seterusnya berlakulah kejahatan dan maksiat, kecuali nafsu yang dijaga oleh Allāh Ta‘ālā serta mendapat rahmat keampunanNya.²⁸⁵ Dalam ayat yang lain, Allāh Ta‘ālā berfirman:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ

Surah al-Nādhī‘āt (79): 40

Terjemahannya: “*Dan ada pun orang yang takut kepada keadaan semasa, ia berdiri di mahkamah Tuhannya (untuk dihisab) serta ia menahan dirinya dari keinginan hawa nafsunya*”.

Al-Syawkānī dalam menjelaskan hal ini menyatakan bahawa orang yang takutkan Allāh Ta‘ālā akan menahan dirinya dari melakukan perkara-perkara maksiat lagi haram yang sentiasa mengajak melakukannya.²⁸⁶

²⁸⁵ *al-Muntakhah fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, (1985), c. 11, Kaherah: Wazārah al-Awqāf al-Majlis al-A‘lā li al-Syu‘ūn al-Islāmī, h. 340.

²⁸⁶ Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-Syawkānī (t.t), *Fath al-Qādir al-Jamī‘ Bayna ‘Ilm Fannī al-Riḥāh wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, juz. 5, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, h. 380

Sebagai kesimpulannya, kalimah *al-nafs* yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an menunjukkan kepada kita bahawa ia juga boleh ditakrifkan sebagai jiwa atau nafsu syahwat dan keinginan manusia. Nafsu merupakan suatu benda yang memiliki sifat-sifatnya yang tersendiri dan berbeza dengan benda-benda yang lain. Kewujudannya pada tubuh manusia telah memberikan kesan yang besar terhadap tindakan dan tingkah laku perbuatan manusia, yang mana jika nafsu itu baik maka dengan sendirinya kelakuan yang lahir daripada manusia juga akan menjadi baik dan begitulah sebaliknya.

Dalam hal ini, Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah*nya menggambarkan kedudukan nafsu dalam mempengaruhi tubuh badan manusia. Ada yang berada di telinga, lidah, mata, dan sebagainya. Tujuannya adalah semata-mata untuk menyeru kepada kejahatan.²⁸⁷

3.7. Peranan Jiwa, Hati Dan Akal Dalam Mencapai Ma'rifah

Ma'rifah dicampakkan ke dalam jiwa atau ke dalam hati melalui perantaraan alam khayal. Ia berlaku dalam dua cara: Pertama, melalui hati, jiwa atau secara batin untuk mengetahui hakikat sesuatu. Kedua, melalui pancaindera (alam zahir) untuk sampai kepada hakikat sesuatu.²⁸⁸ Namun begitu, hanya jiwa (*al-nafs*) sahaja yang mampu menerima cahaya ma'rifah. Ini kerana, jiwa adalah suatu yang kekal dan

²⁸⁷ al-Ghazālī (1979), *Risālah*, *op.cit.*, h. 34.

²⁸⁸ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *op.cit.*, j. 3, h. 21 dan Anwar al-Zu'bi (2000) *op.cit.*, h. 318.

menetap di alam yang kekal (ghaib), tidak seperti alam manusia sekarang ini.²⁸⁹

Jiwa itulah yang akan menerima nikmat dan azab dari Allāh Ta'ālā. Begitu juga, hanya jiwa sahaja yang dapat menilai kecantikan sifat-sifat Allāh Ta'ālā.²⁹⁰

Menurut Imām al-Ghazālī di dalam *Risālah Fī Ma'rifah al-Nafs*, manusia hendaklah meletakkan hati sebagai pengawal kepada segala perbuatan mereka. Begitu juga perbuatan baik dan buruk yang dilakukan oleh hamba akan membawa kesan kepada hati tersebut.²⁹¹ Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud:

*"Ketahuilah di dalam jasad manusia itu ada seketul daging, apabila ia baik, maka baiklah jasad seluruhnya. Apabila ia rosak, maka rosaklah jasad seluruhnya. Ketahuilah, ia adalah hati"*²⁹²

Manakala ilmu pula diibaratkan suatu elemen penting untuk sampai kepada hakikat hati yang sebenar. Hati yang benar-benar bersih dan suci daripada kekotoran dunia sahaja dapat menerima ilmu tersebut.²⁹³ Imām al-Ghazālī menyebut lima perkara yang menjauhkan hati dari menerima cahaya ilmu, di antaranya:

Pertamanya, lemah dari segi zatnya, seperti hati kanak-kanak tidak bersedia menerima ma'rifah Allāh Ta'ālā.

Kedua, hati yang dikotori oleh kemaksiatan dunia.

Ketiga, sufi yang terpedaya dalam mencari hakikat yang sebenar.

²⁸⁹ Anwar al-Zu'bi (2000), *Ibid*, h. 318-319.

²⁹⁰ Al-Ghazali (t t), *Kimiya' al-Sa'ādah* dalam *Majmū' al-Rasā'il*, *op.cit.*, h. 125.

²⁹¹ al-Ghazālī (1979), *Risālah fī Ma'rifah al-Nafs*, *op.cit.*, h. 84.

²⁹² Hadīth Bukhārī dan Muslim

Keempat, terhijab kesan dari pegangan (*i'tiqād*) di masa lampau yang hanya bertaklid mengikut semata-mata.

Kelima, jahil dengan apa yang dicapai olehnya.²⁹⁴

Dalam *Risālah fī Ma'rifah al-Nafs*, Imām al-Ghazālī menyebut tentang hati yang mati dengan katanya:

“Hati akan hancur apabila ketaatan manusia bukan kepada Allāh Ta‘ālā, sedangkan makanan utama untuk menghidupkan hati ialah ma'rifah Allāh dan kecintaan kepadaNya”²⁹⁵

Akal juga menjadi alat untuk mencapai ma'rifah. Ini kerana akal dan hati saling berkait bagi memastikan cita-cita itu tercapai. Akal sebagai khadam kepada hati. Hanya hati yang akan menikmati keindahan keagungan Allāh Ta‘ālā.²⁹⁶

Ibn Taymiyyah juga bersependapat dengan Imām al-Ghazālī, bahawa hati sebagai jalan untuk mencapai ma'rifah. Manakala pancaindera yang lain sebagai khadam kepada hati.²⁹⁷ Dalam hal ini, akal tidak sedikit pun bercanggah dengan hati. Ini kerana, manusia tidak dapat menggapai keindahan alam *malakūt* tanpa

²⁹³ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, j. 3, *op.cit.*, h. 13, Zākī Mahmūd (1994), *op.cit.*, h. 101 dan Zakaria Stapa (1995), *op.cit.*, h. 53-54.

²⁹⁴ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, *Ibid.*, lihat Ahmad Syarbaṣī (1975) *op.cit.*, h. 170. Bandingkan dengan Faktūr Sa'īd Bāṣil (t.t), *op.cit.*, h. 200.

²⁹⁵ al-Ghazālī (1979), *Risālah fī Ma'rifah al-nafs*, *op.cit.*, h. 92.

²⁹⁶ al-Ghazālī (t.t) *al-Munqidh min al-Ḍalāl wa ma'ahū Kimyā' al-Sa'ādah*, *op.cit.*, h. 116 dan Zākī Mahmūd (1994), *op.cit.*, h. 100.

²⁹⁷ Ibn Taymiyyah (t.t), *Majmū' al-Fatāwā*, *op.cit.*, j. 9, h. 309 dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad (2000), *op.cit.*, h. 244-246

penyempurnaan daripada akal tersebut.²⁹⁸ Di sini jelas kepada kita, akal berperanan dalam menghasilkan *ma'rifah al-ṣūfiyyah*. Dalam hal ini, peranan akal dalam mencapai *ma'rifah* dilihat dari dua sudut, iaitu: Pertama, akal sebagai penyudah dalam proses mencapai *ma'rifah*. *Ma'rifah* diperolehi apabila hamba menuntut ilmu sebanyak mungkin kemudiannya menjalankan latihan jiwa atau kerohanian. Selepas itu bertafakkur (berfikir) dengan ilmu tersebut sehingga terbuka baginya alam *malakūt*.²⁹⁹ Kedua, kemuliaan akal itu sendiri mengambil tempat kedua selepas kemuliaan akidah dan juga merupakan cahaya keimanan kepada Allāh Ta'ālā.³⁰⁰

Jelas kepada kita, walaupun al-Ghazālī menggunakan *kashf* (melalui hati dan jiwa) dalam mencapai *ma'rifah*, namun begitu beliau tidak membelakangi syariat dan akal untuk sampai kepadanya, bahkan menjadikan akal sebagai pengukur kepada setiap pentaklifan syarak.³⁰¹

Kesimpulannya, dapatlah difahami bahawa untuk mendapat hidayat Allāh Ta'ālā sebenarnya melalui dua jalan iaitu jalan akal dan jalan hati. Akal akan melahirkan faham, manakala hati pula melahirkan *dhawq*. Penggabungan di antara faham dan *dhawq* ini sebenarnya akan menghasilkan *ma'rifah al-ṣūfiyyah* seperti yang dilalui oleh ahli sufi terdahulu.

²⁹⁸ Zākī Maḥmūd (1994), *Ibid.*, h. 102.

²⁹⁹ al-Ghazālī (t.t) *al-Risālah al-Laduniyyah* dalam *Majmū' al-Rasā'il*, *op.cit.*, h. 110-111 dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad (2000), *op.cit.*, h. 117-119.

³⁰⁰ al-Ghazālī (1967), *Ihyā'*, j. 1, *op.cit.*, h. 123 dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad (2000), *Ibid.*, h. 118.

³⁰¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī (t.t), *Fayṣal al-Tafriqah Bayna al-Islām wa al-Zanādiqah*, (ed.) Sulaymān Dunyā, Mesir: Matba'ah al-'Arabiyyah, h. 74.